Byung-Chul Han

Psicopolítica

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

BYUNG-CHUL HAN

PSICOPOLÍTICA

NEOLIBERALISMO Y NUEVAS TÉCNICAS DE PODER

Traducción de
Alfredo Bergés

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Herder

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

Fina Birulés Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Claude Lefort El arte de escribir y lo político
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal
Antonio Valdecantos La moral como anomalía
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad global
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite
Nancy Fraser Escalas de justicia
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica
Fernando Broncano La melancolía del ciborg
Carlos Pereda Sobre la confianza
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón
Judith Shklar Los rostros de la injusticia
Victoria Camps El gobierno de las emociones
Manuel Cruz (ed.) Las personas del verbo (filosófico)
Jacques Rancière El tiempo de la igualdad
Gianni Vattimo Vocación y responsabilidad del filósofo
Martha C. Nussbaum Las mujeres y el desarrollo humano
Byung-Chul Han La sociedad del cansancio
F. Birulés, A. Gómez Ramos, C. Roldán (eds.) Vivir para pensar
Gianni Vattimo y Santiago Zabala Comunismo hermenéutico
Fernando Broncano Sujetos en la niebla
Gianni Vattimo De la realidad
Byung-Chul Han La sociedad de la transparencia
Alessandro Ferrara El horizonte democrático
Byung-Chul Han La agonía del Eros
Antonio Valdecantos El saldo del espíritu
Byung-Chul Han En el enjambre

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

Título Original: Psychopolitik
Diseño de la cubierta: Stefano Vuga
Traducción: Alfredo Bergés
Maquetación digital: produccioneditorial.com

1.ª edición digital, 2014
Depósito legal: B-22394-2014
ISBN: 978-84-254-3399-3

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Protégeme de lo que quiero
JENNY HOLZER

La explotación de la libertad

La libertad ha sido un episodio. «Episodio» significa «entreacto». La sensación de libertad se ubica en el tránsito de una forma de vida a otra, hasta que finalmente se muestra como una forma de coacción. Así, a la liberación sigue una nueva sumisión. Este es el destino del sujeto, que literalmente significa «estar sometido».

Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un *proyecto* libre que constantemente se replantea y se reinventa. Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad. Pues bien, el propio proyecto se muestra como una figura de coacción, incluso como una *forma eficiente de subjetivación y de sometimiento*. El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de una coacción al rendimiento y la optimización.

Vivimos una fase histórica especial en la que la libertad misma da lugar a coacciones. La libertad del *poder hacer* genera incluso más coacciones que el disciplinario *deber*. El *deber* tiene un límite. El *poder hacer*, por el contrario, no tiene ninguno. Es por ello por lo que la coacción que proviene del *poder hacer* es ilimitada. Nos encontramos, por tanto, en una situación paradójica. La libertad es la contrafigura de la coacción. La libertad, que ha de ser lo contrario de la coacción, genera coacciones. Enfermedades como la depresión y el síndrome de *burnout* son la expresión de una crisis profunda de la libertad. Son un signo patológico de que hoy la libertad se convierte, por diferentes vías, en coacción.

El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un *esclavo absoluto,* en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que lo obligue a trabajar. El sujeto del rendimiento absolutiza la *mera vida* y *trabaja*. La mera vida y el trabajo son las caras de la misma moneda. La salud representa el ideal de la mera vida. Al esclavo neoliberal le es extraña la soberanía, incluso la libertad del amo que, según la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, no trabaja y *únicamente goza*. Esta *soberanía del amo* consiste en que se eleva sobre la propia vida e

incluso acepta la muerte. Este *exceso*, esta forma de vida y de goce, le es extraño al esclavo trabajador preocupado por la mera vida. Frente a la presunción de Hegel, el trabajo no lo hace libre. Sigue siendo un esclavo. El esclavo de Hegel obliga también al amo a trabajar. La dialéctica del amo y el esclavo conduce a la totalización del trabajo.

El sujeto neoliberal como empresario de sí mismo no es capaz de establecer con los otros relaciones que sean *libres de cualquier finalidad*. Entre empresarios no surge una amistad sin fin alguno. Sin embargo, *ser libre* significa *estar entre amigos*. «Libertad» y «amigo» tienen en el indoeuropeo la misma raíz. La libertad es, fundamentalmente, una *palabra relacional*. Uno se siente libre solo en una relación lograda, en una coexistencia satisfactoria. El aislamiento total al que nos conduce el régimen liberal no nos hace realmente libres. En este sentido, hoy se plantea la cuestión de si no deberíamos redefinir, reinventar la libertad para escapar a la fatal dialéctica que la convierte en coacción.

El neoliberalismo es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad. Se explota todo aquello que pertenece a prácticas y formas de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación. No es eficiente explotar a alguien contra su voluntad. En la explotación ajena, el producto final es nimio. Solo la explotación de la libertad genera el mayor rendimiento.

Curiosamente, también Marx define la libertad como una relación lograda con el otro:

Solamente dentro de la comunidad con otros todo individuo tiene los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal.[1]

En consecuencia, ser libre no significa otra cosa que *realizarse mutuamente*. La libertad es un sinónimo de libertad lograda.

La libertad individual representa para Marx una astucia, una trampa del capital. La «libre competencia», que descansa en la idea de la libertad individual, es solo «la relación del capital consigo mismo como otro capital, vale decir, el comportamiento real del capital en cuanto capital».[2] El capital realiza su reproducción relacionándose consigo mismo como otro capital por medio de la competencia. El capital copula con el otro de sí mismo por mediación de la libertad individual. Mientras se compite libremente, el capital aumenta. La libertad individual es una esclavitud en la medida en que el capital la acapara para su propia proliferación. Así,

para reproducirse, el capital explota la libertad del individuo: «En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital».[3]

Por mediación de la libertad individual se realiza la *libertad del capital*. De este modo, el individuo libre es degradado a órgano sexual del capital. La libertad individual confiere al capital una subjetividad «automática» que lo impulsa a la reproducción activa. Así, el capital «pare» continuamente «crías vivientes».[4] La libertad individual, que hoy adopta una forma excesiva, no es en último término otra cosa que el exceso del capital.

La dictadura del capital

Según Marx, las fuerzas productivas (la fuerza de trabajo, el modo de trabajo y los medios de producción materiales), en un determinado nivel de su desarrollo, entran en contradicción con las relaciones de producción dominantes (relaciones de propiedad y dominación). Esto ocurre porque las fuerzas productivas progresan continuamente. Así, la industrialización genera nuevas fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones de propiedad y dominación de tipo feudal, lo que conduce a crisis sociales que presionan para promover un cambio de las relaciones de producción. La contradicción se elimina mediante la lucha del proletariado contra la burguesía, que genera el orden social comunista.

Frente a la presunción de Marx, no es posible superar la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones productivas mediante una revolución comunista. Es *insuperable*. El capitalismo, precisamente por esta condición intrínseca de carácter permanente, escapa hacia el futuro. De este modo, el capitalismo industrial muta en neoliberalismo o capitalismo financiero con modos de producción posindustriales, inmateriales, en lugar de trocarse en comunismo.

El neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en *empresario*. El neoliberalismo, y no la revolución comunista, elimina la clase trabajadora sometida a la explotación ajena. Hoy cada uno es un *trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa*. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha interna consigo mismo.

No es la *multitude* cooperante que Antonio Negri eleva a sucesora posmarxista del «proletariado», sino la *solitude* del

empresario aislado, enfrentado consigo mismo, explotador voluntario de sí mismo, la que constituye el modo de producción presente. Es un error pensar que la *multitude* cooperante derriba al «Imperio parasitario» y construye un orden social comunista. Este esquema marxista, al que Negri se aferra, se mostrará de nuevo como una ilusión.

Ya no es posible sostener la distinción entre proletariado y burguesía. El proletario es literalmente aquel que tiene a sus hijos como única posesión. Su autoproducción se limita únicamente a la reproducción biológica. Hoy, por el contrario, se extiende la ilusión de que cada uno, en cuanto proyecto libre de sí mismo, es capaz de una *autoproducción ilimitada*. En la actualidad es estructuralmente imposible la «dictadura del proletariado». Hoy todos estamos dominados por una dictadura del capital.

El régimen neoliberal transforma la explotación ajena en la autoexplotación que afecta a todas las «clases». La autoexplotación sin clases le es totalmente extraña a Marx. Esta hace imposible la revolución social, que descansa en la distinción entre explotadores y explotados. Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún *nosotros político* con capacidad para una acción común.

Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema. En el régimen de la explotación ajena, por el contrario, es posible que los explotados se solidaricen y juntos se alcen contra el explotador. Precisamente en esta lógica se basa la idea de Marx de la «dictadura del proletariado». Sin embargo, esta lógica presupone relaciones de dominación represivas. En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión *hacia sí mismo*. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo.

Ya no trabajamos para nuestras necesidades, sino para el capital. El capital genera sus propias necesidades, que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias. El capital representa una nueva *trascendencia,* una nueva forma de subjetivización. De nuevo somos arrojados del nivel de la inmanencia de la vida, donde la vida se relacionaría consigo misma en lugar de someterse a un fin extrínseco.

La política moderna se caracteriza por la emancipación del orden trascendente, esto es, de las premisas fundamentadas religiosamente. Solo en la Modernidad, en la que los recursos de fundamentación trascendentes ya no tuvieran validez alguna, sería posible una política, una politización completa de la sociedad. De este modo, las normas de acción se podrían negociar libremente. La trascendencia cedería ante el *discurso inmanente a la sociedad*. Así, la sociedad tendría que levantarse de nuevo desde su *inmanencia*. Por el contrario, se abandona de nuevo la libertad en el momento en que el capital se erige en una *nueva trascendencia,* en un *nuevo amo*. La política acaba convirtiéndose de nuevo en esclavitud. Se convierte en un esbirro del capital.

¿Queremos ser realmente libres? ¿Acaso no hemos inventado a Dios para no tener que ser libres? Frente a Dios todos somos culpables. Pero la culpa* elimina la libertad. Hoy los políticos acusan al elevado endeudamiento de que su libertad de acción esté enormemente limitada. Si estamos libres de deuda, vale decir, si somos plenamente libres, tenemos que *actuar* de verdad. Quizás incluso nos endeudamos permanentemente para no tener que actuar, esto es, para no tener que ser *libres* ni *responsables*. ¿Acaso no son las elevadas deudas una prueba de que no tenemos en nuestro haber el ser libres? ¿No es el capital un *nuevo Dios* que otra vez nos hace culpables? Walter Benjamin concibe el capitalismo como una religión. Es el «primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizador». Porque no es posible liquidar las deudas, se perpetua el estado de falta de libertad: «Una terrible conciencia de culpa que no sabe cómo expiarse, recurre al culto no para expiar la culpa sino para hacerla universal».[5]

Dictadura de la transparencia

Al principio se celebró la red digital como un medio de libertad ilimitada. El primer eslogan publicitario de Microsoft, *Where do you want to go today?*, sugería una libertad y movilidad ilimitadas en la web. Pues bien, esta euforia inicial se muestra hoy como una ilusión. La libertad y la comunicación ilimitadas se convierten en control y vigilancia totales. También los medios sociales se equiparan cada vez más a los panópticos digitales que vigilan y explotan lo social de forma despiadada. Cuando apenas acabamos de liberarnos del panóptico disciplinario, nos adentramos en uno nuevo aún más eficiente.

A los reclusos del panóptico benthamiano se los aislaba con

fines disciplinarios y no se les permitía hablar entre ellos. Los residentes del panóptico digital, por el contrario, se comunican intensamente y se desnudan por su propia voluntad. Participan de forma activa en la construcción del panóptico digital. La sociedad del control digital hace un uso intensivo de la libertad. Es posible solo gracias a que, de forma voluntaria, tienen lugar una iluminación y un desnudamiento propios. El *Big Brother* digital *traspasa* su trabajo a los reclusos. Así, la entrega de datos no sucede por coacción, sino por una necesidad interna. Ahí reside la eficiencia del panóptico.

También se reclama transparencia en nombre de la libertad de comunicación. La transparencia es en realidad un *dispositivo neoliberal*. De forma violenta vuelve todo hacia el exterior para convertirlo en *información*. En el modo actual de producción inmaterial, más información y comunicación significan más productividad, aceleración y crecimiento. La información es una positividad que puede *circular sin contexto* por carecer de interioridad. De esta forma es posible acelerar la circulación de información.

El secreto, la extrañeza o la otredad representan obstáculos para una comunicación ilimitada. De ahí que sean desarticulados en nombre de la transparencia. La comunicación se acelera cuando se allana, esto es, cuando se eliminan todas las barreras, muros y abismos. También a las personas se las *desinterioriza,* porque la interioridad obstaculiza y ralentiza la comunicación. Esta desinteriorización no sucede de forma violenta. Tiene lugar de forma voluntaria. Se *desinterioriza* la negatividad de la otredad o de la extrañeza en pos de la diferencia o de la diversidad comunicable o consumible. El dispositivo de la transparencia obliga a una exterioridad total con el fin de acelerar la circulación de la información y la comunicación. La apertura sirve en última instancia para la comunicación ilimitada, ya que el cierre, el hermetismo y la interioridad bloquean la comunicación.

Una conformidad total es una consecuencia adicional del dispositivo de la transparencia. Reprimir las desviaciones es constitutivo de la economía de la transparencia. La red y la comunicación totales tienen ya *como tales* un efecto allanador. Generan un efecto de conformidad, como si *cada uno vigilara al otro*, y ello *previamente* a cualquier vigilancia y control por servicios secretos. Hoy la vigilancia tiene lugar también sin vigilancia. Como

por obra de moderadores invisibles, se allana la comunicación y se la reduce al acuerdo general. Esta vigilancia *primaria, intrínseca* es mucho más problemática que la *secundaria,* a cargo de servicios secretos.

El neoliberalismo convierte al ciudadano en consumidor. La libertad del ciudadano cede ante la pasividad del consumidor. El votante, en cuanto consumidor, no tiene un interés real por la política, por la configuración activa de la comunidad. No está dispuesto ni capacitado para la acción política común. *Solo reacciona de forma pasiva* a la política, refunfuñando y quejándose, igual que el consumidor ante las mercancías y los servicios que le desagradan. Los políticos y los partidos también siguen esta lógica del consumo. Tienen que *proveer.* De este modo, se degradan a proveedores que han de satisfacer a los votantes en cuanto consumidores o clientes.

La *transparencia* que hoy se exige de los políticos es todo menos una reivindicación *política*. No se exige transparencia frente a los procesos *políticos* de decisión, por los que no se interesa ningún consumidor. El imperativo de la transparencia sirve sobre todo para desnudar a los políticos, para desenmascararlos, para convertirlos en objeto de escándalo. La reivindicación de la transparencia presupone la posición de un espectador que se escandaliza. No es la reivindicación de un ciudadano con iniciativa, sino la de un espectador pasivo. La participación tiene lugar en la forma de reclamación y queja. La sociedad de la transparencia, que está poblada de espectadores y consumidores, funda una *democracia de espectadores*.

La autodeterminación informativa es una parte esencial de la libertad. Ya en la sentencia del Tribunal Constitucional de Alemania sobre el censo nacional, en 1984, se afirma lo siguiente:

Serían incompatibles con el derecho a la autodeterminación informativa un orden social y su respectivo orden jurídico en los que el ciudadano no pudiera saber quién sabe de él, así como tampoco qué, cuándo y en qué ocasión se sabe de él.

No obstante, se trataba de una época en la que se creía que había que enfrentarse al Estado como a una instancia de dominación que arrebataba información a los ciudadanos contra su voluntad. Hace mucho que esa época quedó atrás. Hoy nos ponemos al desnudo sin ningún tipo de coacción ni de prescripción. Subimos a la red todo tipo de datos e informaciones sin saber quién, ni qué, ni cuándo, ni en qué lugar se sabe de nosotros. Este descontrol

representa una crisis de la libertad que se ha de tomar en serio. En vista de la cantidad y el tipo de información que de forma voluntaria se lanza a la red indiscriminadamente, el concepto de protección de datos se vuelve obsoleto.

Nos dirigimos a la época de la psicopolítica digital. Avanza desde una vigilancia pasiva hacia un control activo. Nos precipita a una crisis de la libertad con mayor alcance, pues ahora afecta a la misma voluntad libre. El *Big Data* es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo.

La apertura del futuro es constitutiva de la libertad de acción. Sin embargo, el *Big Data* permite hacer pronósticos sobre el comportamiento humano. De este modo, el futuro se convierte en predecible y controlable. La psicopolítica digital transforma la negatividad de la decisión libre en la *positividad de un estado de cosas*. La *persona* misma se *positiviza* en *cosa,* que es cuantificable, mensurable y controlable. Sin embargo, ninguna cosa es libre. Sin duda alguna, la cosa es *más transparente* que la persona. El *Big Data* anuncia el fin de la persona y de la voluntad libre.

Todo dispositivo, toda técnica de dominación, genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter. *Materializan* y estabilizan el dominio. «Devoto» significa «sumiso». El *smartphone* es un objeto digital de devoción, incluso un *objeto de devoción de lo digital* en general. En cuanto aparato de subjetivación, funciona como el rosario, que es también, en su manejabilidad, una especie de móvil. Ambos sirven para examinarse y controlarse a sí mismo. La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El *me gusta* es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón de *me gusta* nos sometemos a un entramado de dominación. El *smartphone* no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital.

1. K. Marx, *Ideología alemana,* Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 82.

2. *Íd., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* tomo II, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 167.

3. *Ibíd.*

4. K. Marx, *El capital,* tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005,

p. 188.

5. W. Benjamin, «Kapitalismus als Religion», en *Gesammelte Schriften,* tomo IV, Frankfurt del Meno, 1992, p. 100.

* En alemán, el término *Schuld* significa a la vez «culpa» y «deuda». *(N. del T.)*

Poder inteligente*

El poder tiene formas muy diferentes de manifestación. La más indirecta e inmediata se exterioriza como negación de la libertad. Esta capacita a los poderosos a imponer su voluntad también por medio de la violencia contra la voluntad de los sometidos al poder. El poder no se limita, no obstante, a quebrar la resistencia y a forzar a la obediencia: no tiene que adquirir necesariamente la forma de una coacción. El poder que depende de la violencia no representa el poder supremo. El solo hecho de que una voluntad surja y se oponga al poderoso da testimonio de la debilidad de su poder. El poder está precisamente allí donde no es tematizado. Cuanto mayor es el poder, más *silenciosamente* actúa. El poder *sucede* sin que remita a sí mismo de forma ruidosa.

El poder, sin duda, puede exteriorizarse como violencia o represión. Pero no *descansa* en ella. No es necesariamente excluyente, prohibitorio o censurador. Y no se opone a la libertad. Incluso puede hacer uso de ella. Solo en su forma negativa, el poder se manifiesta como violencia negadora que quiebra la voluntad y niega la libertad. Hoy el poder adquiere cada vez más una *forma permisiva*. En su permisividad, incluso en su *amabilidad,* depone su negatividad y se ofrece como libertad.

El poder disciplinario no está dominado del todo por la negatividad. Se articula de forma *inhibitoria* y no *permisiva*. A causa de su negatividad, el poder disciplinario no puede describir el régimen neoliberal, que brilla en su positividad. La técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere una forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad. El sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento. El entramado de dominación le queda totalmente oculto. De ahí que se presuma libre.

Ineficiente es el poder disciplinario que con gran esfuerzo encorseta a los hombres de forma violenta con preceptos y prohibiciones. Radicalmente más eficiente es la técnica de poder que *cuida* de que los hombres se sometan *por sí mismos* al entramado de dominación. Quiere activar, motivar, optimizar y no obstaculizar o someter. Su particular eficiencia se debe a que no actúa a través de la prohibición y la sustracción sino de complacer y colmar. En lugar de hacer a los hombres *sumisos,* intenta hacerlos *dependientes*.

El poder inteligente, amable, no opera de frente contra la

voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas. *Seduce* en lugar de prohibir. No se enfrenta al sujeto, le da facilidades.

El poder inteligente se ajusta a la psique en lugar de disciplinarla y someterla a coacciones y prohibiciones. No nos impone ningún silencio. Al contrario: nos exige compartir, participar, comunicar nuestras opiniones, necesidades, deseos y preferencias; esto es, contar nuestra vida. Este poder amable es más *poderoso* que el poder represivo. Escapa a toda visibilidad. La presente crisis de libertad consiste en que estamos ante una técnica de poder que no niega o somete la libertad, sino que la explota. Se elimina la decisión *libre* en favor de la libre elección entre distintas ofertas.

El poder inteligente, de apariencia libre y amable, que estimula y seduce, es más efectivo que el poder que clasifica, amenaza y prescribe. El botón de *me gusta* es su signo. Uno se somete al entramado de poder consumiendo y comunicándose, incluso haciendo clic en el botón de *me gusta.* El neoliberalismo es el *capitalismo del me gusta*. Se diferencia sustancialmente del capitalismo del siglo XIX, que operaba con coacciones y prohibiciones disciplinarias.

El poder inteligente lee y evalúa nuestros pensamientos conscientes e inconscientes. Apuesta por la organización y optimización propias realizadas de forma voluntaria. Así no ha de superar ninguna resistencia. Esta dominación no requiere de gran esfuerzo, de violencia, ya que simplemente *sucede*. Quiere dominar intentando agradar y generando dependencias. La siguiente advertencia es inherente al capitalismo del *me gusta: protégeme de lo que quiero*.

* El autor utiliza el término inglés *Smart. (N. del T.)*

El poder disciplinario consiste en entornos e instalaciones de reclusión. La familia, la escuela, la cárcel, el cuartel, el hospital y la fábrica representan estos espacios disciplinarios de reclusión. El sujeto disciplinario cambia de un entorno de reclusión a otro. Así, se mueve en un *sistema cerrado*. Los residentes en estos entornos permiten ser distribuidos en el espacio y ordenados en el tiempo. El *topo* es el animal de la sociedad disciplinaria.

En el *Post-scriptum sobre las sociedades de control,* Deleuze diagnostica una crisis general de los entornos de reclusión.[6] Su problematicidad reside en su carácter cerrado y rígido, que no es adecuado a las formas de producción inmateriales y en red. Estas presionan hacia una mayor apertura y deslimitación. El topo no puede soportar esta apertura. En su lugar surge la serpiente. Este es el animal de la sociedad de control neoliberal que sucede a la sociedad disciplinaria. A diferencia del topo, la serpiente no se mueve en espacios cerrados. El topo es un *trabajador*. La serpiente, por el contrario, *delimita el espacio a partir de su movimiento*. La serpiente es un *empresario*. Es el animal del régimen neoliberal.

El topo se mueve en espacios preconstruidos y se somete con ello a limitaciones espaciales. Es un *sujeto* sometido. La serpiente es un *proyecto,* en la medida en que genera el espacio a partir de su movimiento. El tránsito del topo a la serpiente, del sujeto al proyecto no es una irrupción hacia una forma de vida totalmente diferente, sino una mutación, incluso una agudización del capitalismo. Los movimientos restringidos del topo ponen límites a la productividad. Aun cuando trabaja de forma disciplinada, no supera un determinado nivel de productividad. La serpiente elimina la limitación a través de nuevas formas de movimiento. De este modo, el sistema capitalista basado en el modelo del topo cambia al modelo de la serpiente para aumentar la productividad.

El régimen disciplinario, según Deleuze, se organiza como un «cuerpo». Es un régimen biopolítico. El régimen neoliberal, por el contrario, se comporta como «alma».[7] De ahí que la *psicopolítica* sea su forma de gobierno. Ella «instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente». La motivación, el proyecto, la competencia, la optimización y la iniciativa son inherentes a la técnica de

dominación psicopolítica del régimen neoliberal. La serpiente encarna sobre todo la culpa, las deudas que el régimen liberal establece como medios de dominación.

6. G. Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en *Conversaciones* 1972-1990, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 278.

7. G. Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», *op. cit.*, p. 279.

Según Foucault, desde el siglo XVII el poder ya no se manifiesta como el poder de muerte de un soberano semejante a Dios, sino como el poder de disciplinar. El poder soberano es el poder de la espada. Amenaza con la muerte. Se hace con el «privilegio de apoderarse de esta [la vida] para suprimirla».[8] El poder disciplinario, por el contrario, no es un poder de muerte, es un poder de vida cuya función no es matar, sino la imposición completa de la vida.[9] El viejo poderío de la muerte cede ante la «administración de los cuerpos» y la «gestión calculadora de la vida».[10]

El tránsito del poder soberano al disciplinario se debe al cambio de la forma de producción, a saber, de la producción agraria a la industrial. La progresiva industrialización requiere disciplinar el cuerpo y ajustarlo a la producción mecánica. En lugar de atormentar al cuerpo, el poder disciplinario lo fija a un sistema de normas. Una coacción calculada atraviesa cada parte del cuerpo y está presente hasta en el automatismo de las costumbres. Hace del cuerpo una máquina de producción. Una «ortopedia concertada».[11] Las disciplinas son «métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad».[12]

El poder disciplinario es un poder normativo. Somete al sujeto a un código de normas, preceptos y prohibiciones, así como elimina desviaciones y anomalías. Esta *negatividad del adiestramiento* es constitutiva del poder disciplinario. En esto es similar al poder soberano que se basa en la negatividad de la *absorción*. Tanto el poder soberano como el disciplinario ejercen la explotación ajena. Crean al sujeto obediente.

La técnica disciplinaria opera no solo sobre el cuerpo, sino también sobre la mente. El término inglés *industry* también significa «diligencia». Y otro significado de *Industrial school* es «correccional». Bentham indica que su panóptico edifica moralmente a los reclusos. No obstante, la *psique* no está en el punto de mira del poder disciplinario. La técnica *ortopédica* del poder disciplinario es muy burda para penetrar en las capas profundas de la psique con sus anhelos ocultos, sus necesidades y su deseo, y acabar apoderándose de ellas. El *Big Brother* de Bentham también observa a sus reclusos

desde el exterior. Su panóptico está ligado al *medio óptico*. No tiene *ningún acceso al pensamiento o a las necesidades internas*.

El poder disciplinario descubre a la «población» como una masa de producción y de reproducción que ha de administrar meticulosamente. De ella se ocupa la biopolítica. La reproducción, las tasas de natalidad y mortalidad, el nivel de salud, la esperanza de vida se convierten en objeto de controles reguladores. Foucault habla expresamente de la «biopolítica de la población».[13] La biopolítica es la forma de gobierno de la sociedad disciplinaria. Pero es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente la *psique*. La biopolítica que se sirve de la estadística de la población no tiene ningún acceso a lo psíquico. No provee ningún material para el *psicoprograma* de la población. La demografía no es una *psicografía*. No explora la psique. En esto reside la diferencia entre la estadística y el *Big Data*. A partir del *Big Data* es posible construir no solo el psicoprograma individual, sino también el psicoprograma colectivo, quizás incluso el *psicoprograma de lo inconsciente*. De este modo sería posible iluminar y explotar a la psique hasta el inconsciente.

8. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber,* Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 162.

9. *Ibíd.*, p. 166.

10. *Ibíd.*, p. 167.

11. *Ibíd.*, p. 169.

12. M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 126.

13. M. Foucault, *Historia de la sexualidad* I, *op. cit.*, p. 168.

Después de *Vigilar y castigar,* Foucault se dio cuenta de que la sociedad disciplinaria no refleja exactamente su tiempo. De ahí que a finales de los setenta se ocupe del análisis de las formas de gobierno neoliberales. No obstante, el problema reside en que se aferra tanto al concepto de población como al de biopolítica: «Una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica».[14] En el resto de la lección Foucault no menciona más la biopolítica. Tampoco habla de población. No cabe duda de que en ese momento Foucault no tiene del todo claro que biopolítica y población, en cuanto categorías genuinas de la sociedad disciplinaria, sean ambas apropiadas para describir el régimen neoliberal. Así, Foucault no realiza el giro a la *psicopolítica,* lo que hubiera sido necesario.[15]

En su lección de 1978-1979, Foucault no llega a ocuparse del análisis de la biopolítica neoliberal. Al respecto, se muestra autocrítico sin llegar a reconocer el verdadero problema:

Les aseguro que, pese a todo, en un comienzo tuve en verdad la intención de hablarles de biopolítica, pero después, como las cosas son lo que son, resulta que terminé por hablarles extensamente —demasiado extensamente, tal vez— del neoliberalismo.[16]

En su introducción a *Homo sacer,* Agamben expresa su suposición: «La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella».[17] Frente a la pretensión de Agamben, la muerte temprana privó a Foucault, si acaso, de la posibilidad de repensar su idea de biopolítica y de abandonarla en favor de la psicopolítica neoliberal. Tampoco el análisis de la dominación de Agamben proporciona acceso alguno a las técnicas de poder del régimen neoliberal. Los actuales *homines sacri* ya no son los excluidos, sino los *incluidos en el sistema*.

Foucault vincula expresamente la biopolítica con la forma disciplinaria del capitalismo, que en su forma de producción socializa al cuerpo: «Para la sociedad capitalista, la biopolítica es lo que realmente cuenta, lo biológico, lo somático, lo corporal».[18] Así, la biopolítica se asocia fundamentalmente a lo biológico y a lo

corporal. Se trata, en última instancia, de una *política corporal* en sentido amplio.

El neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo «biológico, somático, corporal». Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva. Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. No se producen objetos físicos, sino objetos no-físicos como informaciones y programas. El cuerpo como fuerza productiva ya no es tan central como en la sociedad disciplinaria biopolítica. Para incrementar la productividad, no se *superan* resistencias corporales, sino que se *optimizan* procesos psíquicos y mentales. El *disciplinamiento corporal* cede ante la *optimización mental*. Así, el *neuro-enhancement*[*] se distingue fundamentalmente de las técnicas disciplinarias psiquiátricas.

Hoy el cuerpo es liberado del proceso productivo inmediato y se convierte en objeto de optimización estética y técnico-sanitaria. Así, la intervención *ortopédica* cede a la *estética*. El «cuerpo dócil» ya no tiene ningún lugar en el proceso productivo. La ortopedia disciplinaria es reemplazada por la cirugía plástica y los centros de *fitness*. La optimización corporal es mucho más que una mera praxis *estética*. El *sexness* y el *fitness* se convierten en recursos económicos que se pueden aumentar, comercializar y explotar.

Bernard Stiegler reconoce con razón que el concepto foucaultiano de poder ya no es adecuado a nuestro tiempo:

Tengo la impresión de que el biopoder que Foucault ha descrito convincentemente en un sentido histórico y geográfico, es decir, principalmente teniendo en cuenta Europa, no es el mismo poder que marca nuestra época presente.[19]

En palabras de Stiegler, las «psicotecnologías del psicopoder» entrarían en escena en lugar del biopoder. Con ello se refiere propiamente a las «industrias de programas telecráticas» como la televisión, que nos rebaja a un ente consumidor movido por impulsos y conlleva la regresión de la masa. Esta psicotécnica se opone a la técnica de la escritura y la lectura. El medio de la escritura equivale para Stiegler a ilustración: «En definitiva, Kant parte de un dispositivo de la lectura y la escritura como fundamento

de la mayoría de edad».[20]

Es problemática la importancia excesiva que Stiegler le concede a la televisión. La eleva al aparato psicotécnico por antonomasia:

Entretanto, compiten por nuestra atención la radio, internet, el teléfono móvil, el iPod, el ordenador, los videojuegos y la agenda electrónica de bolsillo, pero la televisión sigue dominando la afluencia de información.[21]

Sin embargo, lectura y escritura frente a televisión es un esquema anticuado de la crítica cultural que pasa por alto la revolución digital. De forma sorprendente, Stiegler apenas se ocupa de los medios digitales genuinos, que se distinguen radicalmente de los viejos *mass media*. Apenas presta atención a la estructura panóptica de la red digital. Con ello no trata adecuadamente la psicopolítica neoliberal que de forma masiva se sirve de la técnica digital.

A principio de los años ochenta, Foucault se ocupa de las «tecnologías del yo». Por ellas entiende

las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo.[22]

Foucault desarrolla una ética histórica del yo, separada en gran medida de las técnicas del poder y de la dominación. De ahí que se crea que aborda una ética del yo opuesta a las técnicas de poder y dominación. El mismo Foucault hace referencia expresa al tránsito de las tecnologías del poder a las tecnologías del yo:

Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo.[23]

La técnica de poder del régimen neoliberal constituye la realidad no vista por el análisis foucaultiano del poder. Foucault no ve ni que *el régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo* ni que la permanente optimización propia, en cuanto técnica del yo neoliberal, no es otra cosa que una eficiente forma de dominación y explotación.[24] El sujeto del rendimiento neoliberal, ese

«empresario de sí mismo»,[25] se explota de forma voluntaria y apasionada. El yo como obra de arte es una apariencia hermosa, engañosa, que el régimen neoliberal mantiene para poderlo explotar totalmente.

La técnica de poder del régimen neoliberal adopta una forma sutil. No se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad. La propia optimización y el sometimiento, la libertad y la explotación coinciden aquí plenamente. A Foucault se le oculta totalmente la técnica de poder que genera la convergencia entre libertad y explotación en la forma de autoexplotación.

14. M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica,* México, FCE, 2007, p. 43.

15. En su monografía *Psychopolitik,* Alexandra Rau define la psicopolítica del régimen neoliberal de una forma problemática, a saber, como forma de gobierno biopolítica: «Por tanto, si bien la psicotécnica, desde un punto de vista de la teoría del poder, puede ser vinculada con la sociedad disciplinaria, quiero contemplar la biopolítica como una forma de gobierno biopolítica» (A. Rau, *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft,* Frankfurt del Meno, Campus, 2010, p. 298). También es problemático el intento de Thomas Lemke de interpretar el régimen neoliberal como biopolítico. Cf. *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Okonomisierung des Sozialen*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2000.

16· M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 217.

17. G. Agamben, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 13.

18. M. Foucault, «Die Geburt der Sozialmedizin», en *Schriften in vier Bänden*, tomo III, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2003, p. 275.

19. B. Stiegler, *Von der Biopolitik zur Psychomacht*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, p. 49.

20. *Ibíd*., p. 141.

21. *Ibíd*., p. 135.

22. M. Foucault, *Historia de la sexualidad* 2. *El uso de los placeres,* México, Siglo XXI, 2005, pp. 13-14.

23. M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines,*

Barcelona, Paidós, 1990, p. 61.

24. Foucault intuyó la interrelación entre la tecnología del yo y la tecnología del poder: «Considero que si se quiere analizar la genealogía del sujeto en las civilizaciones occidentales, hay que tratar no solo las técnicas de dominación, sino también las técnicas del yo. Digámoslo así: se tiene que abordar la interacción entre dos tipos de técnicas —técnicas de dominación y técnicas del yo. Tiene que abordar los aspectos en los que las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros recurren a procesos en los que el individuo actúa sobre sí mismo. Y, a la inversa, tiene que abordar los aspectos en los que las técnicas del yo están integradas en estructuras de coerción o dominación». M. Foucault, *About the Beginning of the Hermeutics of the Self Two Lectures at Dartmouth,* en *Political Theory* 21(2), p. 203.

25. M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica, op. cit.*, p. 310.

* *Neuro-enhancement* hace alusión al aumento del rendimiento psíquico mediante la toma de sustancias psicoactivas. *(N. del T.)*

La curación como asesinato[*]

La psicopolítica neoliberal encuentra siempre formas más refinadas de explotación. Numerosos seminarios y talleres de *management* personal e inteligencia emocional, así como jornadas de *coaching* empresarial y liderazgo prometen una optimización personal y el incremento de la eficiencia sin límite. Todos están controlados por la técnica de dominación neoliberal, cuyo fin no solo es explotar el tiempo de trabajo, sino también a toda la persona, la atención total, incluso la vida misma. Descubre al *hombre* y lo convierte en objeto de explotación.

El imperativo neoliberal de la optimización personal sirve únicamente para el funcionamiento perfecto dentro del sistema. Bloqueos, debilidades y errores tienen que ser eliminados *terapéuticamente* con el fin de incrementar la eficiencia y el rendimiento. Todo se hace comparable y mensurable, y se somete a la lógica del mercado. En ningún caso el cuidado de la vida buena impulsa a la optimización personal. Su necesidad es solo el resultado de coacciones sistémicas, de la lógica del cuantificable éxito mercantil.

La época de la soberanía es la época de la absorción como retirada y sustracción de bienes y servicios. El poder de la soberanía se manifiesta como derecho de disponer y tomar. La sociedad disciplinaria, por el contrario, presupone la producción. Es la época de una activa creación industrial de valor. La época de la creación de valor real ha pasado. En el capitalismo financiero actual, los valores llegan incluso a ser eliminados. El régimen neoliberal introduce la época del agotamiento. Ahora se explota la psique. De ahí que enfermedades como la depresión y el síndrome de *burnout* acompañen a esta nueva época.

La fórmula mágica de la literatura de autoayuda norteamericana es la curación. Designa la optimización personal que ha de *eliminar terapéuticamente* toda debilidad funcional, todo bloqueo mental. La permanente optimización personal, que coincide totalmente con la optimización del sistema, es destructiva. Conduce a un *colapso mental*. La optimización personal se muestra como la *autoexplotación total*.

La ideología neoliberal de la optimización personal desarrolla caracteres religiosos, incluso fanáticos. Representa una

nueva forma de subjetivación. El trabajo sin fin en el propio yo se asemeja a la introspección y al examen protestantes, que representa a su vez una técnica de subjetivación y dominación. En lugar de buscar pecados se buscan pensamientos negativos. El yo lucha consigo mismo como con un enemigo. Los predicadores evangélicos actúan hoy como mánagers y entrenadores motivacionales, y predican el nuevo evangelio del rendimiento y la optimización sin límite.

La persona humana no se deja someter totalmente al dictado de la positividad. Sin negatividad, la vida se atrofia hasta el «ser muerto».[26] Precisamente la negatividad mantiene la vida en vida. El dolor es constitutivo de la *experiencia*. Una vida que consistiera únicamente en emociones positivas o vivencias óptimas no sería humana.[27] El alma humana debe su profunda tensión precisamente a la negatividad:

La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento […], su inventiva y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: ¿no le han sido donados bajo sufrimientos, bajo la disciplina del gran sufrimiento?[28]

El imperativo de la optimización sin límite explota incluso el dolor. El famoso entrenador motivacional estadounidense Anthony Robbins escribe:

Cuando usted se fija un objetivo, se compromete con una mejora continua e infinita. Usted reconoce que todo ser humano necesita mejorar siempre, sin límites. La insatisfacción, la incomodidad pasajera, tienen poder de presión. Producen el tipo de dolor que usted *quiere sentir* en la vida.[29]

En consecuencia, se tolera únicamente aquel dolor que se puede explotar en pos de la optimización.

Tan destructiva como la violencia de la negatividad es la violencia de la positividad.[30] La psicopolítica neoliberal, con su industria de la conciencia, destruye el alma humana, que es todo menos una máquina positiva. El sujeto del régimen neoliberal perece con el imperativo de la optimización personal, vale decir, con la coacción de generar continuamente más rendimiento. La curación se muestra como asesinato.

26. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires, Solar, 1968, p. 58.

27. Cf. M. Csikszentmihalyi, *Fluir: una psicología de la felicidad,* Barcelona, Kairós, 1997.

28. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 171-172.

29. Citado en B. Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo,* Madrid, Turner, 2011, p. 114.

30. Cf. B.-C. Han, *Topologie der Gewalt,* Berlín, Matthes & Seitz, 2011, principalmente la segunda parte, cap. «Gewalt der Positivität», pp. 118-127.

* El autor utiliza los términos ingleses *healing* y *killing. (N. del T.)*

El libro *La estrategia del shock,* en el que Naomi Klein desarrolla una teoría conspirativa, tiene como primer protagonista a «Doctor Shock». Se refiere al psiquiatra de Montreal Ewen Cameron. Este doctor creía poder eliminar lo malo en el cerebro por medio de la administración de choques eléctricos y construir a partir de esta *tabula rasa* nuevas personalidades. Mediante electrochoques ponía a sus pacientes en un estado caótico, fundamento para el renacimiento como el sano ciudadano modélico. Cameron concibió estos actos de destrucción como una especie de creación. El alma era entregada a una «desimpregnación» y una «nueva impregnación» violentas. Debía ser *formateada* y reescrita.

Cameron construyó un panóptico con cámaras de aislamiento en el que llevaba a cabo los más crueles experimentos con hombres. Eran similares a cámaras de tortura. Durante más de un mes se trataba a los pacientes con fuertes electrochoques. Así se borraba su memoria. Al mismo tiempo, se les suministraban drogas que alteraban la conciencia. Se les introducían los brazos en tubos de cartón para evitar que sintieran el propio cuerpo y que se confrontaran con su propia imagen. Además, se sustraían sus sentidos de las impresiones mediante un sueño inducido con medicamentos. Solo se los despertaba para comer y defecar. Se les mantenía en este estado hasta 30 días. Se indicó al personal hospitalario que prohibiera hablar a los pacientes. El hospital de Cameron era un panóptico mucho más cruel que el benthamiano.

Las investigaciones de Cameron estaban financiadas por la CIA, y tuvieron lugar durante de la Guerra Fría. Apasionado anticomunista, Cameron creía que con sus experimentos participaba en la lucha. Comparaba a sus pacientes con los presos comunistas en el interrogatorio. De hecho, sus prácticas se parecían a las técnicas de un interrogatorio.[31] Y las investigaciones tenían relación con el lavado de cerebro y la lucha ideológica durante la Guerra Fría. Se basaban en la representación maniquea de lo bueno y lo malo. Lo malo debía ser erradicado, subsanado y sustituido por lo bueno. Y la *negatividad* de la defensa inmunológica frente al otro o al enemigo determinaba las prácticas de Cameron. El mismo Cameron, en calidad de Dr. Shock, era un fenómeno de la *época inmunológica*. El *shock,* en cuanto intervención inmunológica, estaba dirigido al otro,

al extranjero o al enemigo. Tenía que desarmarlo para volver a imprimir su alma con otra ideología y otra narración.

El segundo protagonista de Naomi Klein, el segundo Dr. Shock, se llama Milton Friedman, el teólogo del mercado neoliberal. Naomi Klein desarrolla una analogía entre ambos. Para Milton Friedman, el estado social de *shock* tras una catástrofe es la oportunidad, incluso el instante supremo, para la nueva impregnación neoliberal de la sociedad. El régimen neoliberal, por tanto, opera con el *shock*. El *shock* desimpregna y vacía el alma. Desarma a la sociedad hasta el punto de que se someta voluntariamente a una reprogramación radical. Mientras los hombres aún están paralizados, traumatizados por la catástrofe, se someten a una reprogramación neoliberal:

La misión de Friedman, como la de Cameron, se basaba en el sueño de regresar a un estado de salud natural donde todo estaba en equilibrio, antes de que las inferencias humanas crearan patrones de distorsión. Si Cameron soñaba con eliminar los patrones de la sociedad y devolverla a un estado de capitalismo puro, purificada de toda interrupción como pudieran ser las regulaciones del gobierno, las barreras arancelarias o los intereses de ciertos grupos, también al igual que Cameron, Friedman creía que cuando la economía estaba muy distorsionada, la única manera de alcanzar el estado previo era infligir deliberadamente dolorosos *shocks*: solo una medicina amarga podía borrar todas esas distorsiones y pautas perjudiciales.[32]

Por su teoría del *shock,* Naomi Klein es incapaz de ver la verdadera psicopolítica neoliberal. La terapia de *shock* es una técnica genuinamente disciplinaria. Solo en la sociedad disciplinaria se producen intervenciones psiquiátricas violentas de este tipo. Estas intervenciones son propias de las medidas coactivas biopolíticas. En cuanto psicodisciplinas, tienen un carácter ortopédico. La técnica de poder neoliberal no ejerce ninguna coacción disciplinaria. Los efectos del electrochoque son sustancialmente diferentes de la psicopolítica neoliberal. El efecto del electrochoque se debe a la paralización y a la aniquilación de los contenidos psíquicos. La *negatividad* es su rasgo definitorio. La psicopolítica neoliberal está dominada por la *positividad*. En lugar de operar con amenazas, opera con estímulos positivos. No emplea la «medicina amarga», sino el *me gusta*. Lisonjea al alma en lugar de sacudirla y paralizarla mediante *shocks*. La seduce en lugar de oponerse a ella. Le toma la

delantera. Con mucha atención toma nota de los anhelos, las necesidades y los deseos, en lugar de «desimpregnarlos». Con la ayuda de pronósticos, se anticipa a las acciones, incluso actúa antes que ellas en lugar de entorpecerlas. La psicopolítica neoliberal es una *política inteligente* que busca agradar en lugar de someter.

31. N. Klein, *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 58.

32. *Ibíd.*, p. 76.

«Neolengua» es la lengua ideal en el Estado vigilante de Orwell. Tiene que desplazar totalmente a la «vieja lengua». La neolengua tiene como único fin estrechar el espacio de pensamiento. Cada año el número de palabras disminuye y el espacio de la conciencia se reduce. Syme, un amigo del protagonista Winston, está entusiasmado por lo bella que es la aniquilación de palabras. Los delitos de pensamiento deben resultar imposibles erradicando del vocabulario de la neolengua las palabras que se requieran para estos delitos. Así también se elimina el concepto de libertad. Ya en esto se distingue sustancialmente del panóptico digital, que hace un uso excesivo de la libertad. No la eliminación, sino el incremento de palabras sería lo característico de la sociedad de la información actual.

La novela de Orwell está dominada por el espíritu de la Guerra Fría y la negatividad de la hostilidad. El país se encuentra en una guerra permanente. Julia, la amante de Winston, presume que las bombas que caen a diario sobre Londres las lanza el mismo partido del *Big Brother* con el fin de mantener a los hombres bajo el miedo y el terror. El «enemigo del pueblo» se llama Emmanuel Goldstein. Es el dirigente de una red de conspiración que, de forma clandestina, persigue la caída del gobierno. El *Big Brother* se encuentra en guerra ideológica con Goldstein. En la «telepantalla» se emiten los «dos minutos de odio» contra Goldstein. Y en el «Ministerio de la Verdad», que en realidad se trata de un ministerio de la mentira, el pasado se somete a control y se lo adecúa a la ideología. La psicotécnica que se aplica en el Estado vigilante de Orwell es el lavado de cerebros con electrochoques, privación de sueño, aislamiento, drogas y tortura corporal. Y el «Ministerio de la Abundancia» (en neolengua: «Mindancia») se ocupa de que no haya suficientes bienes de consumo. Se genera una escasez artificial.

El Estado vigilante de Orwell, con sus telepantallas y cámaras de tortura, se distingue sustancialmente del panóptico digital, con internet, el *smartphone* y las Google Glass, en las que domina la apariencia de la libertad y la comuni-cación ilimitadas. Aquí no se tortura, sino que se *tuitea* o *postea*. Aquí no hay ningún misterioso «Ministerio de la Verdad». La transparencia y la información sustituyen a la verdad. La nueva concepción de poder

no consiste en el control del pasado, sino en el control psicopolítico del futuro.

La técnica de poder del régimen neoliberal no es prohibitoria, protectora o represiva, sino prospectiva, permisiva y proyectiva. El consumo no se reprime, se maximiza. No se genera escasez, sino abundancia, incluso exceso de positividad. Se nos anima a comunicar y a consumir. El principio de negatividad, que es constitutivo del Estado vigilante de Orwell, cede ante el principio de la positividad. No se reprimen las necesidades, se las estimula. En lugar de confesiones extraídas con tortura, tiene lugar un desnudamiento voluntario. El *smartphone* sustituye a la cámara de tortura. El *Big Brother* tiene un aspecto *amable*. La eficiencia de su vigilancia reside en su *amabilidad*.

El *Big Brother* benthamiano es invisible, pero omnipresente en la cabeza de los reclusos. Lo han interiorizado. En el panóptico digital nadie se siente realmente vigilado o amenazado. De ahí que el término «Estado vigilante» no sea apropiado para caracterizar al panóptico digital. En este uno se siente libre. Precisamente esta *libertad sentida*, que está ausente en el Estado vigilante de Orwell, es un problema.

El panóptico digital se sirve de la revelación voluntaria de los reclusos. La iluminación propia y la autoexplotación siguen la misma lógica. Se explota la libertad constantemente. En el panóptico digital no existe ese *Big Brother* que nos extrae informaciones contra nuestra voluntad. Por el contrario, nos revelamos, incluso nos ponemos al desnudo por iniciativa propia.

Es legendario el anuncio de Apple que en 1984 centelleaba en la pantalla durante la Super Bowl. En él, Apple aparece como libertador contra el Estado vigilante de Orwell. Trabajadores sin voluntad y apáticos se adentran en una gran sala y escuchan el discurso fanático del *Big Brother* en la telepantalla. Entonces una corredora irrumpe en la sala, perseguida por la policía del pensamiento. Avanza sin vacilar y delante de sus pechos bamboleantes lleva un gran mazo. Corre decidida hacia el *Big Brother* y arroja con rabia el martillo a la telepantalla que explota. Los hombres despiertan de su apatía. Una voz anuncia: «El 24 de enero Apple Computer introducirá Macintosh. Y verás por qué 1984 no será como 1984». Frente al mensaje de Apple, el año 1984 no marca el fin del Estado vigilante de Orwell, sino el comienzo de una nueva sociedad de control que lo supera con creces en eficiencia.

Comunicación y control coinciden totalmente. Cada uno es el panóptico de sí mismo.

Hoy se habla de sentimiento o de emoción de una manera creciente. En muchas disciplinas se investigan las emociones. De repente, tampoco el hombre es un *animal rationale,* sino un ser de sentimientos. Pero apenas se cuestiona de dónde proviene este repentino interés por las emociones. Las investigaciones científicas sobre las emociones no reflexionan sobre su propia actividad. A estas se les oculta que la coyuntura de la emoción está relacionada principalmente con el proceso económico. Además impera una total confusión de conceptos. En unas ocasiones se habla de emoción, en otras de sentimiento o de afecto.

El sentimiento no es equivalente, no es idéntico a la emoción. Hablamos por ejemplo de la intuición lingüística, del toque de balón o de la compasión.* No existen los términos «emoción-lingüística» o «con-emoción». Tampoco los términos «afecto-lingüístico» o «con-afecto». También el duelo es un sentimiento. Hablar del *afecto del duelo* o de la *emoción del duelo* suena extraño. Tanto el afecto como la emoción representan algo meramente subjetivo, mientras que el sentimiento indica algo objetivo.

El sentimiento permite una narración. Tiene una longitud y una anchura narrativa. Ni el afecto ni la emoción son *narrables*. La crisis del sentimiento que se observa en el teatro actual es también una crisis de narración. El teatro narrativo del sentimiento cede hoy ante el ruidoso *teatro del afecto*. A causa de esta ausencia de narración, el escenario se carga de una masa de afectos. Frente al sentimiento, el afecto no abre ningún *espacio*. Se busca una *pista* lineal para descargarse. También el medio digital es un medio del afecto. La comunicación digital facilita la *repentina* salida de afectos. Ya solo por su temporalidad, la comunicación digital transporta más afectos que sentimientos. Las *shitstorms*** son corrientes de afecto. Son características de la comunicación digital.

El sentimiento es *constatativo*. Por eso se dice «tengo el sentimiento de *que…*». Por el contrario, no es posible decir «tengo el afecto o la emoción de *que…*». La emoción no es *constatativa,* sino *performativa*. Remite a acciones. Además, es intencional y finalista. A menudo el sentimiento de angustia no tiene un objeto concreto. En esto se distingue del miedo, que tiene una estructura intencional.

Tampoco la intuición lingüística es intencional. Su no-intencionalidad se distingue de la *expresión* lingüística, que es *expresiva,* es decir, *emotiva*. También es posible una compasión cósmica, un sentimiento oceánico del mundo que no está dirigido a una persona determinada. Ni la emoción ni el afecto adquieren la amplitud que caracteriza al sentimiento. Son una expresión de la subjetividad.

El sentimiento tiene otra temporalidad que la emoción. Permite una *duración*. Las emociones son esencialmente fugaces y más breves que los sentimientos. Frente al sentimiento, la emoción no representa ningún *estado*. La emoción no *se detiene*. No hay una *emoción de quietud*. En cambio, sí se puede pensar en un *sentimiento de quietud*. La expresión «estado de emoción» suena paradójica. La emoción es dinámica, situacional y performativa. El capitalismo de la emoción explota precisamente estas cualidades. El sentimiento, por el contrario, no se deja explotar por carecer de performatividad. Tampoco el afecto es performativo, sino más bien eruptivo. Le falta la *orientación performativa*.

El *ambiente* se distingue tanto del sentimiento como de la emoción. Incluso posee más objetividad que el sentimiento. Un espacio puede estar ambientado de un modo o de otro. El ambiente expresa un *ser-así*. Las emociones surgen precisamente al desviarse del *ser-así*. Un lugar, por ejemplo, puede irradiar un ambiente cordial. Se trata de algo totalmente objetivo. No hay, por el contrario, una emoción o un afecto cordial. El ambiente no es ni intencional ni performativo. Es algo *donde uno se encuentra*. Representa un *estado de ánimo*. Es, en consecuencia, *estático* y *constelativo,* mientras que la emoción es *dinámica* y *performativa*. No el *dónde* del estado de ánimo, sino el *adónde* caracteriza a la emoción. Y el *para qué* constituye al sentimiento.

En su libro *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Eva Illouz no da ninguna respuesta a la pregunta de por qué los sentimientos experimentan una coyuntura semejante en los tiempos del capitalismo. Además, no establece ninguna distinción conceptual entre sentimientos y emociones. Y no tiene mucho sentido situar en las fases iniciales del capitalismo la pregunta por los sentimientos en los tiempos de capitalismo:

La ética protestante de Weber contiene, en su núcleo, una tesis sobre el papel de las emociones en la acción económica, dado que es la angustia lo que provoca una divinidad inescrutable que

subyace en la actividad vertiginosa del empresario capitalista.[33]

El «afecto de la angustia» es un falso concepto. La angustia es un sentimiento. Le es propia una temporalidad que no es compatible con el afecto. Es un estado constante. Carece, por tanto, de la permanencia que caracteriza al sentimiento. Precisamente, el sentimiento constante lleva a una actividad empresarial incesante. Y el capitalismo que analiza Weber es un capitalismo ascético de la acumulación, que más bien sigue a la lógica racional que a la emocional. No tiene, por tanto, un acceso al capitalismo del consumo, que capitaliza emociones. Además, en el capitalismo del consumo se venden significados y emociones. No el valor del uso, sino el valor emotivo o de culto es constitutivo de la economía del consumo. Illouz tampoco explica por qué en el capitalismo de la producción inmaterial las emociones adquieren mayor relevancia. Es ahora cuando la emoción se convierte en medio de producción.

Illouz hace referencia a que el núcleo de la sociología de Durkheim es la solidaridad, un «haz de emociones» que liga a los actores sociales con los símbolos centrales de la sociedad. Resumiendo, constata lo siguiente:

Por más que no sean conscientes de ello, los relatos sociológicos canónicos de la modernidad contienen, si no una teoría desarrollada de las emociones, por lo menos numerosas referencias a estas: angustia, amor, competitividad, indiferencia, culpa; si nos tomamos el trabajo de profundizar en las descripciones históricas y sociológicas de las rupturas que llevaron a la era moderna, podremos advertir que todos esos elementos están presentes en la mayor parte de ellas.[34]

Esta enumeración de referencias a diversas teorías sociológicas sobre la emoción no explica en absoluto la coyuntura *presente* de la emoción. Además, Illouz no realiza ninguna distinción conceptual entre sentimiento, emoción y afecto. «Indiferencia» y «culpa» no son ni siquiera un afecto o una emoción. Únicamente tendría sentido hablar del *sentimiento* de culpa.

Illouz no logra ver que la presente coyuntura de la emoción se debe, en última instancia, al neoliberalismo. El régimen neoliberal presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento. A partir de un determinado nivel de producción, la *racionalidad,* que representa el medio de la sociedad disciplinaria, topa con sus límites. La racionalidad se percibe como coacción, como obstáculo. De repente tiene efectos

rígidos e inflexibles. En su lugar entra en escena la *emocionalidad,* que corre paralela al sentimiento de libertad, al libre despliegue de la personalidad. Ser libre significa incluso dejar paso libre a las emociones. El capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como una expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre.

La objetividad, la generalidad, así como la permanencia son distintivas de la racionalidad. Así, esta se opone a la emocionalidad, que es subjetiva, situacional y volátil. Las emociones surgen con el cambio de los estados, con los cambios de percepción. La racionalidad, por el contrario, corre paralela a la duración, la constancia y la regularidad. Da preferencia a las relaciones estables. La economía neoliberal, que en pos del incremento de la producción permanentemente destruye continuidad y construye inestabilidad, impulsa la *emocionalización* del proceso productivo. Asimismo, la aceleración de la comunicación favorece su *emocionalización,* ya que la racionalidad es *más lenta* que la emocionalidad. La racionalidad es, en cierto modo, *sin velocidad*. De ahí que el impulso acelerador lleve a la *dictadura de la emoción*.

El capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades. El *emotional design* modela emociones, configura modelos emocionales para maximizar el consumo. En última instancia, hoy no consumimos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo con carácter infinito.

En la sociedad disciplinaria, en la que uno ha de funcionar, las emociones son más bien un estorbo. De ahí que haya que eliminarlas. La «ortopedia concertada» de la sociedad disciplinaria tiene que crear una máquina sin sentimiento a partir de un masa informe. Las máquinas funcionan mejor cuando se desconectan totalmente las emociones o los sentimientos.

Por último, pero no menos importante, la coyuntura presente de la emoción está condicionada por el nuevo modo de producción inmaterial, en el que la interacción comunicativa gana continuamente importancia. Ahora no solo se busca la competencia cognitiva, sino también la emocional. Debido a este desarrollo, se *emplea* toda la persona en el proceso de producción. En este sentido, un anuncio corporativo de Daimler-Chrysler afirma:

Puesto que los elementos del comportamiento desempeñan un papel importante en el cumplimiento de las prestaciones, en las correspondientes valoraciones también se tiene en cuenta la competencia social y emocional del trabajador.[35]

Ahora se explota lo social, la comunicación, incluso el comportamiento mismo. Se emplean emociones como «materias primas» para optimizar la comunicación. Hewlett-Packard, por ejemplo,

es una empresa donde se respira un espíritu de comunicación, un fuerte espíritu de interrelación, donde las personas se comunican, donde se va hacia el otro. Se trata de una relación afectiva.[36]

En la dirección empresarial se está produciendo un cambio de paradigma. Las emociones son cada vez más relevantes. En lugar del *management racional* entra en escena el *management emocional*. El mánager actual se despide del principio del comportamiento racional. Cada vez se parece más a un entrenador motivacional. La motivación está ligada a la emoción. El movimiento las une. Las emociones positivas son el fermento para el incremento de la motivación.

Las emociones son performativas en el sentido de que evocan acciones determinadas. Las emociones, en cuanto *inclinaciones,* representan el fundamento energético, incluso sensible de la acción. Están reguladas por el sistema límbico, que también es la sede de los impulsos. Constituyen un nivel prerreflexivo, semiinconsciente, corporalmente instintivo de la acción, del que no se es consciente de forma expresa. La psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción *para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo*. Por medio de la emoción llega hasta lo profundo del individuo. Así, la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo.

33. E. Illouz, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo,* Buenos Aires, Katz, 2007, p. 11.

34. *Ibíd.*, p. 9.

35. Citado en A. Gorz, *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*, Zúrich, Rotpunktverlag, 2004, p. 20

36. Citado en E. Illouz, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, *op. cit.*, p. 56.

* El autor hace referencia a tres términos compuestos en los que aparece el término alemán *Gefühl*, que traducimos por

sentimiento: intuición lingüística *(Sprachgefühl)*, toque del balón *(Ballgefühl)* y compasión *(Mitgefühl)*. *(N. del T.)*

** Literalmente «tormenta de mierda» en el sentido de «tormenta de indignación en un medio de internet». Cf. B.-C. Han, *En el enjambre,* Barcelona, Herder, 2014, p. 15. *(N. del E.)*

Para generar mayor productividad, el capitalismo de la emoción se apropia del juego, que propiamente debería ser lo *otro del trabajo*. Ludifica el mundo de la vida y del trabajo. El juego *emocionaliza,* incluso dramatiza el trabajo, y así genera una mayor motivación. A través de una rápida experiencia exitosa y de un sistema de gratificación instantánea se aumentan el rendimiento y el producto. Un jugador con sus emociones muestra mayor iniciativa que un actor racional o un trabajador meramente funcional.

En el juego habita una temporalidad particular. Se caracteriza por las gratificaciones y las vivencias inmediatas de éxito. Las cosas que requieren una maduración lenta no se dejan ludificar. La duración y la lentitud no son compatibles con la temporalidad del juego. La actividad de la caza se aproxima al juego, mientras que las tareas de un labrador, que requieren una maduración lenta, un crecimiento silencioso, escapan a toda ludificación. La vida no se deja transformar totalmente en caza.

La ludificación del trabajo explota al *homo ludens*. Mientras uno juega, se somete al entramado de dominación. Con la lógica de la gratificación del *me gusta,* de los *amigos* o los *seguidores,* la comunicación social se somete actualmente al modo juego. La ludificación de la comunicación corre paralela a su comercialización. Destruye la comunicación humana.

«Un cadáver domina la sociedad, el cadáver del trabajo», así comienza el *Manifiesto contra el trabajo,* que redactó el grupo Krisis de Robert Kurz. Según Kurz, después de la revolución microelectrónica, la producción de riqueza se ha ido separando cada vez más del trabajo humano. Sin embargo, sigue Kurz, la sociedad no ha sido nunca en tan gran medida una sociedad del trabajo como en nuestro tiempo posfordiano, en el que el trabajo deviene cada vez más superfluo. El manifiesto argumenta que precisamente la izquierda política ha transfigurado el trabajo. No solo lo ha elevado a esencia del hombre, sino que de este modo lo ha mitificado como presunto contraprincipio del capital. A la izquierda política no la escandaliza el trabajo, solo su explotación mediante el capital. De ahí que el programa de todos los partidos de los trabajadores sea el trabajo libre y no la liberación *del* trabajo. Trabajo y capital, según Kurz, son las caras de la misma moneda.

A pesar del gran desarrollo de las fuerzas productivas no nace un «reino de la libertad» «allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos».[37] Marx se aferra en última instancia al *primado del trabajo*. Así, «el aumento de tiempo libre», «como máxima fuerza productiva», tiene que reactuar «sobre la fuerza productiva del trabajo».[38] El aumento del tiempo de ocio incrementa, en palabras de hoy, el *capital humano*. El capital acapara el ocio que posibilitaría una actividad sin finalidad ni acción. Marx habla del «capital fijo que es el hombre mismo». El mismo hombre con su *«general intellect»* se transforma en capital. Una libertad verdadera solo sería posible mediante una completa liberación de la vida respecto del capital, de esta nueva trascendencia. La trascendencia del capital cierra el paso a la *inmanencia de la vida*.

Frente a la pretensión de Marx, la dialéctica de las fuerzas y las relaciones productivas no conduce a la libertad. Por el contrario, nos involucra en una nueva relación de explotación. Así, tendríamos que ir con Marx más allá de Marx para poder apropiarnos realmente de la libertad, e incluso del tiempo libre. Esta libertad solo se podría esperar de lo otro del trabajo, de una fuerza totalmente diferente que dejara de ser fuerza productiva y no se dejara transformar en fuerza de trabajo, esto es, de una *forma de vida* que ya no es una forma de producción, sino *algo totalmente improductivo*. Nuestro futuro dependerá de que seamos capaces de *servirnos de lo inservible* más allá de la producción.

El hombre es un ser lujoso. El lujo, en su sentido primario, no es una praxis consumista. Es, por el contrario, una forma de vida que está libre de la necesidad. La libertad se basa en desviarse y *hacer lujos* respecto de la necesidad. El lujo transciende la intencionalidad de darle la vuelta a la necesidad. Hoy el consumo acapara el lujo. El consumo excesivo es una falta de libertad, una coacción que es propia de la falta de libertad del trabajo. De la misma forma que el juego, el lujo, en cuanto libertad, solo es pensable más allá del trabajo y del consumo. Visto así, el lujo es afín al ascetismo.

La verdadera felicidad se debe a lo que se espacia, a lo dejado, a lo abundante, a lo vaciado de sentido, a lo excedente, a lo superfluo, vale decir, a hacer lujos respecto de la necesidad, del trabajo y del rendimiento, de la finalidad. Sin embargo, hoy se acapara hasta el excedente de capital y así se le sustrae su potencial

emancipador. Además, el juego que se ha liberado del proceso de trabajo y de producción es un lujo. La ludificación como medio de producción destruye el potencial emancipador del juego. El juego posibilita un uso totalmente distinto de las cosas que las libera de la teología y la teleología del capital.

Hace un tiempo se reportaba un extraordinario suceso acontecido en Grecia. Es extraordinario porque ha sucedido precisamente en un país que tanto sufre bajo el yugo del capital. Se trata de un suceso que posee un enorme carácter *simbólico,* que actúa como un *signo del futuro*. Unos niños habían descubierto un fajo de billetes. Le daban un uso totalmente diferente: jugaban con ellos y los hacían pedazos. Esos niños se anticipaban a nuestro futuro: *el mundo yace en ruinas. En estas ruinas, como esos niños, jugamos con billetes y los hacemos pedazos*.

La «profanación» consiste en devolver al uso libre de los hombres las cosas que pertenecían a los dioses y que por eso habían sido sustraídas al uso humano.[39] Esos niños griegos *profanan* el dinero dándole un uso totalmente distinto, es decir, juegan. En un vuelco, la profanación convierte el dinero, que hoy se ha fetichizado tanto, en un juguete profano.

Agamben interpreta la religión a partir del *relegere*. Por tanto, la religión significa estar atento, despierto, es decir, velar por las cosas que son sagradas y tener cuidado de que se mantengan separadas del resto. Esta separación es esencial para la religión. En consecuencia, la profanación consiste en ejercer una actitud de descuido consciente frente a aquella observancia. Esos niños griegos mostraban descuido frente al dinero al jugar con él y hacerlo pedazos. La profanación es entonces una *praxis de la libertad* que nos libera de la trascendencia, de esa forma de subjetivación. La profanación abre un *espacio de juego para la inmanencia*.

Hay dos formas de pensamiento: el que trabaja y el que juega. Tanto el pensamiento de Hegel como el de Marx están dominados por el principio del trabajo. Asimismo, el *Ser y tiempo* de Heidegger es todavía deudor del trabajo. La «existencia» en su «preocupación» o «angustia» no juega. Solo el Heidegger tardío descubre el juego que se basa en la «serenidad». De este modo interpreta el mundo como juego. Presiente la «apertura de un espacio de juego apenas intuido y barruntado».[40] El «espacio de juego del tiempo» de Heidegger remite a un espacio de tiempo que está libre de la forma del trabajo. Se trata de un *espacio del*

acontecimiento en el que se ha superado totalmente la *psicología* como medio de la subjetivación.

37. K. Marx, *El capital,* vol. III, sec. VII, cap. XLVIII, México, FCE, 1959, p. 759.

38. *Íd.*, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, tomo II, *op. cit.*, pp. 236-237.

39. Cf. G. Agamben, *Profanaciones,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

40. M. Heidegger, «Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"», en *Gesamtausgabe*, tomo XLV, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1984, p. 169.

El huevo de Colón

Bentham compara su panóptico con el huevo de Colón. Debe ser aplicado, según Bentham, a todos los entornos disciplinarios de reclusión ya que posibilita una vigilancia muy eficiente de los reclusos.[41] Bentham considera que su panóptico representará un hito dramático en el orden social: «¿Qué diría si mediante la gradual adopción y diversificada aplicación de este principio, viese un nuevo Estado extenderse sobre el rostro de la sociedad civilizada?».[42]

¿Acabará mostrándose también el *Big Data* como el huevo de Colón de la sociedad de control digital, que es más eficiente que el panóptico benthamiano? ¿Será el *Big Data* realmente capaz no solo de vigilar el comportamiento humano, sino también de someterlo a un control psicopolítico? ¿Se asoma de nuevo un drama totalmente inesperado en el rostro de la sociedad civilizada?

El *Big Data* posibilita, sin duda, una forma de control muy eficiente. «Le ofrecemos una visión de 360 grados sobre sus clientes», es el eslogan de Acxiom, la empresa americana de *big data*. Ciertamente, el panóptico digital posibilita una visión de 360 grados sobre sus reclusos. El panóptico benthamiano está sujeto a una óptica *perspectivista*. De ahí que sean inevitables los ángulos muertos en los que los deseos y pensamientos secretos de los presos pasan desapercibidos.

La vigilancia digital es precisamente más eficiente porque es *aperspectivista*. No tiene la limitación que es propia de la óptica analógica. La óptica digital posibilita la vigilancia desde todos los ángulos. Así, elimina los ángulos muertos. Frente a la óptica analógica, perspectivista, puede dirigir su mirada incluso hacia la psique.

El dataísmo

David Brooks anuncia en el *New York Times* una revolución de datos. Su anuncio es tan profético como el libro de Chris Anderson *The End of Theory*. Esta nueva creencia se llama «dataísmo»:

Si me pide que describa la filosofía emergente a día de hoy, diría que es el dataísmo. Ahora tenemos la capacidad de acumular enormes cantidades de datos. Esta capacidad lleva consigo un cierto

presupuesto cultural —que todo lo mensurable debe ser medido; que los datos son lentes transparentes y fiables que nos permiten filtrar todo emocionalismo e ideología; que los datos nos ayudarán a hacer cosas significativas como predecir el futuro. […] La revolución de los datos nos está proporcionando caminos formidables para comprender el presente y el pasado.[43]

El dataísmo entra en escena con el énfasis de una *segunda Ilustración*. En la *primera Ilustración* se creyó que la *estadística* era capaz de liberar el conocimiento del contenido mitológico. Así pues, la primera Ilustración celebró con euforia la estadística. A partir de ella, Voltaire ansiaba una historia que estuviera limpia de todo elemento mitológico. La estadística, según Voltaire, es «objeto de curiosidad para quien quiere leer la historia como ciudadano y como filósofo».[44] La estadística significa, para Voltaire, ilustración. A la narración mitológica opone el conocimiento objetivo, fundamentado por números y movido por números.

Transparencia es la palabra clave de la *segunda Ilustración*. Los datos son un medio transparente. Siguiendo el artículo del *New York Times,* los datos son una «lente transparente y fiable». El imperativo de la segunda Ilustración es: *se ha de convertir todo en datos e información.* El dataísmo, que pretende superar toda ideología, es en sí mismo una ideología. Conduce al *totalitarismo digital*. Por eso es necesaria una *tercera Ilustración* que revele que la Ilustración digital se convierte en esclavitud.

El *Big Data* debe liberar el conocimiento del arbitrio subjetivo. Así pues, la intuición no representa una forma superior del conocimiento. Se trata de algo meramente subjetivo, de un auxilio necesario que suple la falta de datos objetivos. En una situación compleja, siguiendo esta argumentación, la intuición es ciega. Incluso la teoría cae bajo la sospecha de ser una ideología. Cuando hay suficientes datos, la teoría sobra. La segunda Ilustración es el tiempo del saber puramente *movido por datos*. Dicho en la retórica profética de Chris Anderson:

Adiós a toda teoría del comportamiento humano, desde la lingüística hasta la sociología. Olvida la taxonomía, la ontología y la psicología. ¿Quién sabe por qué la gente hace lo que hace? La cuestión es que lo hace y que podemos seguirlo y medirlo con una fidelidad sin precedentes. Con suficientes datos, los números hablan por sí mismos.[45]

El medio de la primera Ilustración es la razón. Pero en

nombre de la razón se reprimieron la imaginación, la corporalidad y el deseo. En virtud de una dialéctica fatal de la Ilustración, esta acaba convirtiéndose en barbarie. La misma dialéctica amenaza a la segunda Ilustración, que apela a la información, los datos y la transparencia. La segunda Ilustración genera una nueva forma de violencia. La dialéctica de la Ilustración consiste en que esta, que ha surgido para destruir los mitos, acaba embrollada en la mitología: «La falsa claridad es solo otra expresión del mito».[46] Adorno diría que la transparencia es también otra expresión del mito, que el dataísmo promete una falsa claridad. En virtud de esta dialéctica, la segunda Ilustración, que se opone a la ideología, acaba convirtiéndose en una ideología, incluso en una *barbarie de los datos*.

El dataísmo se muestra como un dadaísmo digital. También el dadaísmo renuncia a un entramado de sentido. Se vacía a la lengua totalmente de su sentido: «Los sucesos de la vida no tienen ni comienzo ni fin. Todo transcurre de manera idiota. Por eso todo es igual. La simplicidad se llama *dadá*».[47] El dataísmo es nihilismo.[48] Renuncia totalmente al sentido. Los datos y los números no son narrativos, sino aditivos. El sentido, por el contrario, radica en una narración. Los datos colman el vacío de sentido.

Hoy no solo se absolutizan los números y los datos, también se los *sexualiza* y *fetichiza*. El *Quantified Self* se lleva a cabo precisamente con una energía libidinosa. En general, el dataísmo adquiere rasgos libidinosos, incluso pornográficos. Los *dataístas* copulan con datos. Así, se habla de «datasexuales». Son «inexorablemente digitales» y encuentran los datos «sexys».[49] El *dígito* se aproxima al *falo*.

Quantified Self

La creencia en la mensurabilidad y cuantificabilidad de la vida domina toda la era digital. El *Quantified Self* rinde homenaje a esta creencia. Se equipa al cuerpo con sensores que registran datos de forma automática. Se miden la temperatura corporal, la glucosa en sangre, el aporte calórico, el consumo de calorías, perfiles de movimiento o partes adiposas del cuerpo. En la meditación se miden las pulsaciones. Incluso en la relajación lo que cuenta es el rendimiento y la eficiencia. Se toma nota de las sensaciones, de los estados de ánimo y de las actividades cotidianas. A partir de la automedición y el autocontrol se han de incrementar el rendimiento corporal y espiritual. Sin embargo, la mera multitud de datos que se acumulan no responde a la pregunta: ¿quién soy yo? El *Quantified*

Self es también una técnica dadaísta que descompone al yo en datos hasta vaciarlo de sentido.

El lema del *Quantified Self* es: *Self Knowledge through Numbers,* autoconocimiento por medio de los números. Los datos y los números, por mucho que abarquen, no proporcionan el autoconocimiento. Los números no *cuentan* nada sobre el yo. La numeración no es una narración. El yo se debe a una narración. No contar sino narrar lleva al encuentro con uno mismo o al autoconocimiento.

El antiguo *cuidado de sí mismo* también está unido a las prácticas de *tomar nota de sí mismo.* La *publicatio sui* (Tertuliano) es una parte esencial del cuidado de sí mismo:

Escribir también era importante en la cultura del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba.[50]

La *publicatio sui* se dedica a la búsqueda de la verdad. Las anotaciones sobre sí mismo sirven a una ética del yo. El dataísmo, por el contrario, vacía el *Self-Tracking* de toda *ética* y *verdad,* y lo convierte en una mera *técnica* de autocontrol. Los datos recopilados también se publican y se intercambian. De esta forma, el *Self-Tracking* se equipara cada vez más a la autovigilancia. El sujeto de hoy es un empresario de sí mismo que se explota a sí mismo. El sujeto explotador de sí mismo se instala en un campo de trabajo en el que es al mismo tiempo víctima y verdugo. En cuanto sujeto que se ilumina y vigila a sí mismo, está aislado en un panóptico en el que es simultáneamente recluso y guardián. El sujeto en red, digitalizado, es un *panóptico de sí mismo*. Así pues, se delega a cada uno la vigilancia.

El registro total de la vida

Hoy se registra cada clic que hacemos, cada palabra que introducimos en el buscador. Todo paso en la red es observado y registrado. Nuestra vida se reproduce totalmente en la red digital. Nuestro hábito digital proporciona una representación muy exacta de nuestra persona, de nuestra alma, quizá más precisa o completa que la imagen que nos hacemos de nosotros mismos.

El número de direcciones web es prácticamente ilimitado. De este modo es posible dotar a cada objeto de uso de una dirección

en internet. Las cosas se convierten por sí mismas en proveedores activos de información. Informan sobre nuestra vida, sobre nuestro hacer, sobre nuestras costumbres. La extensión de la internet de las personas, web 2.0, a la internet de las cosas, web 3.0, es la culminación de la sociedad de control digital. La web 3.0 hace posible un registro total de la vida. Ahora también nos vigilan las cosas que usamos diariamente.

Estamos atrapados en una memoria total de tipo digital. El panóptico benthamiano carece de un sistema de anotación eficiente. Solo existe un «libro de normas» que registra los castigos realizados y los motivos. No se registra la vida de los presos. Con todo, al *Big Brother* se le oculta lo que los presos realmente piensan o lo que desean. Frente al quizá muy olvidadizo *Big Brother,* el *Big Data* no olvida nada. Solo por eso el panóptico digital es más eficiente que el benthamiano.

En las elecciones estadounidenses, el *big data* y el *data mining* [*] se muestran como el huevo de Colón. Los candidatos adquieren una visión de 360 grados sobre los electores. Se recopilan enormes datos, incluso se compran e interrelacionan, de manera que se puedan generar perfiles muy exactos. De este modo también se adquiere una visión sobre la vida privada, incluso sobre la psique de los electores. Se introduce el *microtargeting* para dirigirse con precisión a los electores con mensajes personalizados y para *influenciarlos*. El *microtargeting* como praxis de la microfísica del poder es una *psicopolítica movida por datos*. Asimismo, algoritmos inteligentes permiten hacer pronósticos sobre el comportamiento de los electores y optimizar la alocución. Las alocuciones individualizadas apenas se distinguen de los anuncios personalizados. Cada vez se asemejan más votar y comprar, el Estado y el mercado, el ciudadano y el consumidor. El *microtargeting* se convierte en praxis general de la psicopolítica.

El censo demográfico, que representa una praxis *biopolítica* de la sociedad disciplinaria, provee un material explotable *demográficamente,* pero no *psicológicamente*. La biopolítica impide un acceso sutil a la psique. La psicopolítica digital, por el contrario, es capaz de llegar a procesos psíquicos de manera prospectiva. Es quizá *mucho más rápida* que la voluntad libre. Puede adelantarla. La capacidad de prospección de la psicopolítica digital significaría el *fin de la libertad*.[51]

El inconsciente digital

El *Big Data* quizá hace legibles aquellos deseos de los que no somos conscientes de forma expresa. En una situación concreta llegamos a desarrollar inclinaciones que escapan a nuestra conciencia. A menudo ni siquiera sabemos por qué de repente sentimos una necesidad específica. Que una mujer en una determinada semana de embarazo sienta deseo por un determinado producto es una correlación de la que no es consciente. Simplemente compra el producto sin saber por qué. *Ello es así*. Este ello-es-así tiene posiblemente una cercanía con el *ello* freudiano, que escapa al *yo* consciente. Visto de ese modo el *Big Data haría del ello un yo* susceptible de ser explotado psicopolíticamente. Si el *Big Data* proporcionara un acceso al reino inconsciente de nuestras acciones e inclinaciones, sería pensable una psicopolítica que interviniera hasta en lo profundo de nuestra psique y la explotara.

Según Walter Benjamin, la cámara de cine permite acceder al «inconsciente óptico»:

Con el primer plano se ensancha el espacio y bajo el retardador se alarga el movimiento. […] Así es como resulta perceptible que la naturaleza que habla a la cámara no es la misma que la que habla al ojo. Es sobre todo distinta porque en lugar de un espacio que trama el hombre con su consciencia presenta otro tramado inconscientemente. […] Nos resulta más o menos familiar el gesto que hacemos al coger el encendedor o la cuchara, pero apenas si sabemos algo de lo que ocurre entre la mano y el metal, cuanto menos de sus oscilaciones según los diversos estados de ánimo en que nos encontremos. Y aquí es donde interviene la cámara con sus medios auxiliares, sus subidas y bajadas, sus cortes y su capacidad aislativa, sus dilataciones y arregazamientos de un decurso, sus ampliaciones y disminuciones. Por su virtud experimentamos el inconsciente óptico, igual que por medio del psicoanálisis nos enteramos del inconsciente pulsional.[52]

Se puede establecer una analogía entre el *Big Data* y la cámara de cine. El *data mining,* como una lupa digital, aumentaría las acciones humanas.

La microfísica del *Big Data* haría visibles *actomes,* es decir, microacciones que escaparan a la conciencia. El *Big Data* podría poner de manifiesto patrones de comportamiento colectivos de los que el individuo no es consciente. De este modo se podría acceder al inconsciente colectivo. En analogía con el «inconsciente óptico», se podría denominar como *inconsciente digital* al entramado microfísico

o micropsíquico. La psicopolítica digital sería entonces capaz de apoderarse del comportamiento de las masas a un nivel que escapa a la conciencia.

Big Deal

El *Big Data* no solo aparece en la forma de *Big Brother*, sino también de *Big Deal*. El *Big Data* es un gran negocio. Los datos personales se capitalizan y comercializan por completo. Hoy se trata a los hombres y se comercia con ellos como paquetes de datos susceptibles de ser explotados económicamente. Ellos mismos devienen mercancía. El *Big Brother* y el *Big Deal* se alían. El Estado vigilante y el mercado se fusionan.

La empresa de datos Acxiom comercia con datos personales de aproximadamente 300 millones de ciudadanos estadounidenses, esto es, de prácticamente todos. Acxiom sabe más de los ciudadanos estadounidenses que el FBI. En esta empresa, los individuos son agrupados en 70 categorías. Se ofertan en el catálogo como mercancías. Aquellos con un valor económico escaso se les denomina *waste*, es decir, «basura». Los consumidores con un valor de mercado superior se encuentran en el grupo *Shooting star*. Son dinámicos, de 36 a 45 años, se levantan temprano para hacer *footing*, no tienen hijos, están casados, les gusta viajar y la serie de televisión *Seinfeld*.

El *Big Data* da lugar a una *sociedad de clases digital*. Los individuos que son clasificados en la categoría «basura» pertenecen a la clase más baja. A aquellos con una puntuación baja se les niega el crédito. Además del panóptico entra en escena el *Bannoptikum*.[53] El panóptico vigila a los residentes recluidos en el sistema. El *Bannoptikum* es un dispositivo que identifica a las personas alejadas u hostiles al sistema como no deseadas y las *excluye*. El panóptico clásico sirve para disciplinar. El *Bannoptikum* se ocupa de la seguridad y eficiencia del sistema.

El *Bannoptikum* digital identifica a los hombres sin valor económico como basura. La basura es algo que hay que eliminar:

Son superfluos, basura humana, los rechazados de la sociedad, en una palabra: desecho. Desecho es todo aquello que no es útil. A los montones de desecho pertenece todo aquello que es insalvable, inutilizable. De hecho, la aportación más significativa que puede hacer el desecho es ensuciar y bloquear los espacios que, de otro modo, se podrían utilizar para generar beneficios. El fin último del *Bannoptikum* es asegurarse de que el desecho es separado

del producto valioso y arrumbado para el transporte al vertedero de basura.[54]

Olvidar

La sociedad humana es una narración, un relato del que necesariamente forma parte el olvido. La memoria digital es una adición y acumulación sin lagunas. Los datos registrados son *enumerables,* pero no *narrables*. El guardar y recuperar se distinguen sustancialmente del recuerdo, que es un proceso narrativo. La autobiografía es un escrito narrativo de recuerdo. La línea cronológica, por el contrario, no relata. Es una mera enumeración y adición de sucesos o informaciones.

La memoria es un proceso dinámico, vivo, en el que distintos niveles de tiempo se interfieren e influyen mutuamente. Está sometida a delimitaciones y reordenaciones. También Freud concibe la memoria humana como un organismo vivo:

Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retrascripción. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos.[55]

Así, no existe *el* pasado, que se mantiene igual y es recuperable en la misma forma. La memoria digital está constituida de puntos indiferentes del presente y a la vez *no-muertos*. A la memoria digital le falta ese horizonte temporal extendido que constituye la temporalidad de lo vivo. De este modo, la vida digital pierde vivacidad. La temporalidad de lo digital es la propia de lo *no-muerto*.

Espíritu

El *Big Data* sugiere un conocimiento absoluto. Todo es mensurable y cuantificable. Las cosas delatan sus correlaciones secretas que hasta ahora habían permanecido ocultas. Igual de predecible debe ser el comportamiento humano. Se anuncia una nueva era del conocimiento. Las correlaciones sustituyen a las causalidades. El *ello es así* sustituye al *por qué*. La cuantificación de lo real en búsqueda de datos expulsa al espíritu del conocimiento.

A Hegel, el filósofo del espíritu, el conocimiento total que promete el *Big Data* le parecería el desconocimiento absoluto. La *Lógica* de Hegel se puede leer como una lógica del conocimiento.

Según esta, la correlación representa el nivel más primitivo del conocimiento. Una fuerte correlación entre A y B establece lo siguiente: Si A cambia, también ocurre un cambio en B. En una correlación, por muy fuerte que sea, no se sabe absolutamente nada de *por qué* se comporta así. *Es simplemente así*. Es una relación de probabilidad, pero no de necesidad. Aquella sostiene: A tiene lugar *a menudo* junto con B. En esto se distingue la correlación de la relación causal. La necesidad es distintiva de la relación causal: A *causa* B.

La causalidad no es el nivel de conocimiento superior. La interacción representa una relación más compleja que la causalidad. Esta establece lo siguiente: A y B se condicionan mutuamente. Entre A y B existe un entramado necesario. Pero incluso en el nivel de la interacción todavía no se *concibe* el entramado entre A y B:

Si uno se detiene en la observación de un contenido dado meramente desde el punto de vista del efecto recíproco, entonces esto es realmente un comportamiento plenamente aconceptual.[56]

Solo el «concepto» genera el conocimiento. El concepto es C, que concibe dentro de sí a A y B, y que se *conceptualiza* a través de A y B. Es el entramado superior que abarca A y B, y desde el que se puede fundamentar la relación entre A y B. Así, A y B son los «momentos de un tercero superior». El conocimiento solamente es posible al nivel del concepto: «El concepto es lo que habita en las cosas, lo que hace que las cosas sean lo que son, y concebir un objeto, por tanto, significa devenir consciente de su concepto».[57] Solo a partir del *omniabarcante* concepto C es posible concebir la correlación de A y B. El *Big Data* vuelve disponible un conocimiento rudimentario, a saber, correlaciones en las que no se *concibe* nada. El *Big Data carece de concepto* y *de espíritu*. El conocimiento absoluto que pretende el *Big Data* coincide con el desconocimiento absoluto.

El concepto es una unidad que *deduce* y *concibe* sus momentos *dentro de sí*. Tiene la forma de un *silogismo* en que todo está *comprendido*. «Todo es silogismo» significa «todo es concepto».[58] El conocimiento absoluto es el silogismo absoluto. La «definición del absoluto» es «que es el silogismo».[59] De la *adición* continuada no resulta un silogismo. El silogismo no es una *adición,* sino una *narración*. El silogismo absoluto *excluye* una adición posterior. El silogismo como narración es la contrafigura de la adición. El *Big Data* es puramente *aditivo* y no consigue nunca el silogismo o la conclusión. Frente a las correlaciones y adiciones que genera el *Big*

Data, la teoría representa una *forma de conocimiento narrativa*.

El espíritu es un silogismo, una totalidad en la que las partes son *integradas* con sentido. La totalidad es una forma de silogismo. Sin espíritu, el mundo queda reducido a lo meramente aditivo. El espíritu forma su interioridad y el *recogimiento* que *reúne* todo dentro de sí. También la teoría es un silogismo que *deduce* y *concibe* las partes *dentro de sí*. El «fin de la teoría», que anuncia Chris Anderson, significa en último término el *fin del espíritu*. El *Big Data* deja que el espíritu se atrofie. La ciencia del espíritu, movida puramente por datos, ya no es en realidad una ciencia del espíritu. *El conocimiento total de datos es un desconocimiento absoluto en el grado cero del espíritu*.

En la *Ciencia de la lógica* se afirma: «Todo lo racional es un silogismo».[60] El silogismo no es en Hegel una categoría de la lógica formal. El silogismo se da cuando el comienzo y el fin de un proceso forman un entramado con sentido, una unidad fundadora de sentido. Así, la narración, frente a la mera adición, es un silogismo. El *conocimiento* es un silogismo. También los rituales y las ceremonias son formas silogísticas. Representan un proceso narrativo. De ahí que tengan su propio tiempo, su propio ritmo y compás. En cuanto narraciones, escapan a la aceleración. En cambio, donde se descompone toda forma silogística, todo se deshace sin *sostén*. La aceleración total tiene lugar en un mundo en el que todo deviene aditivo y se pierde toda tensión narrativa, toda tensión vertical.

Hoy la percepción no es capaz del silogismo, puesto que *zapea* sin fin por la infinita red digital. Se dispersa totalmente. Solo un demorarse contemplativo es capaz del silogismo. Cerrar los ojos es un símbolo del silogismo. El cambio acelerado de imágenes e informaciones imposibilita el cerrar los ojos, el silogismo contemplativo. Si todo lo racional es un silogismo, entonces la era del *Big Data* es una *época sin razón*.

Acontecimiento

Cuando se descubrió el método estadístico en el siglo XVII, mantuvo en un suspiro a científicos, tahúres, poetas y filósofos por igual. Se sumían con el mayor entusiasmo en las recién descubiertas probabilidad y regularidad estadísticas. Esta euforia es totalmente comparable con el *Big Data.* Por entonces, el método estadístico consiguió que ante la contingencia del mundo algunos hombres recuperaran la confianza en la providencia divina. Así se titula un

tratado sobre estadística demográfica de John Arbuthnot del siglo XVIII: *An Argument for Divine Providence, taken from the Regularity observ'd in the British Births of both Sexes*. En el exceso estadístico de neonatos masculinos frente a los femeninos, los filósofos pensaban que podían ver incluso la providencia divina y justificar la guerra.

También Kant se deja embriagar por la posibilidad de un cálculo estadístico que permite reconocer una regularidad, y la incorpora en su consideración teleológica de la historia. Por un lado, parte de la voluntad libre. Según Kant, las manifestaciones de la voluntad libre, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes generales de la naturaleza del mismo modo que cualquier fenómeno natural. Si «desde una visión general» se observa el juego de la libertad de la voluntad humana, se puede distinguir una regularidad. Por muy irregulares que parezcan las acciones de los individuos, se puede reconocer, por lo que respecta a la especie, un «desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias». Kant remite luego a los números de la estadística:

Lo mismo acontece, por ejemplo, con los matrimonios, los nacimientos a los que dan origen y las muertes son acontecimientos en los que la libre voluntad del hombre tiene mucho influjo y no parecen, por eso mismo, someterse a regla alguna que permitiese calcular de antemano el número de los mismos. Sin embargo, los grandes países tienen estadísticas anuales que demuestran que también esos hechos transcurren según leyes naturales, tan constantes como las incesantes variaciones atmosféricas, que no se pueden predeterminar en los casos singulares, aunque en el todo mantienen el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros hechos naturales, en una marcha uniforme e ininterrumpida. Los hombres, individualmente e inclusive los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan a su favor, aunque ellos mismos la desconozcan.[61]

La primera Ilustración está vinculada esencialmente a la creencia en el conocimiento estadístico. También la *volonté générale* de Rousseau es el resultado de una operación estadístico-matemática. La voluntad general se forma *sin comunicación alguna*.[62] Se forma de valores estadísticos intermedios:

Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: esta solo atiende al interés común, aquella al interés privado, siendo en resumen una suma de voluntades particulares; pero suprimid de esas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará la voluntad general como la suma de las diferencias.[63]

Rousseau enfatiza que la constatación de la voluntad general no requiere de comunicación alguna, que incluso ha de excluirla. La comunicación desfigura la objetividad estadística. Así, Rousseau prohíbe la formación de partidos y asociaciones políticas. La democracia de Rousseau es una democracia sin discurso ni comunicación. El método estadístico genera una síntesis de cantidad y verdad.[64] A la pregunta de cómo se puede reconocer un buen gobierno, Rousseau da una respuesta biopolítica. Se cuida de abordar la pregunta moralmente. El fin de la asociación política, según Rousseau, no es otro que el mantenimiento y el bienestar de sus miembros. El signo más evidente de ello es el incremento de la población. El mejor gobierno es sin duda aquel en el que el número de ciudadanos «aumenta continuamente». Rousseau exclama: «¡Calculadores, este es vuestro asunto: contad, medid y comparad!».[65]

La actual euforia con el *Big Data* se asemeja a la euforia con la estadística del siglo XVIII, que con todo disminuyó rápidamente. La estadística es, en efecto, el *Big Data* del siglo XVIII. Frente a la razón estadística pronto surgió una resistencia, principalmente por parte del Romanticismo. La aversión hacia la media y la normalidad es un afecto fundamental del Romanticismo. A lo probable estadísticamente se opone lo singular, lo improbable, lo repentino. El Romanticismo cultivaba lo raro, lo anormal y lo extremo frente a la normalidad estadística.[66]

También Nietzsche comparte la aversión a la razón estadística:

¿Cómo se entiende eso de que la estadística demuestra la existencia de leyes históricas? ¿Leyes? Lo cierto es que demuestra cuán vulgar y repugnantemente uniforme es la masa: ¿acaso deben tomarse por leyes los efectos de esa fuerza de gravedad que son la estupidez, la imitación, el amor y el hombre? De acuerdo, lo admitimos, pero entonces habrá que admitir también que, si bien existen leyes en la Historia, ni las leyes ni la Historia tienen valor alguno.[67]

La estadística no toma en consideración a «los grandes hombres actuando en el escenario de la historia, sino solo a los comparsas». Nietzsche se opone a ese tipo de historia

que considera los grandes impulsos de las masas como un importante y hasta principal aspecto histórico, mientras que a todos los grandes hombres los contempla meramente como la expresión más clara de las masas, semejante a la espuma que pueda verse sobre las corrientes de agua.

Para Nietzsche, los números estadísticos solo prueban que el hombre es un animal gregario, que «los hombres *aumentan* en *igualdad*». Esta *uniformización* es también característica de la actual sociedad de la transparencia y de la información. Si todo ha de ser visible, las desviaciones apenas son posibles. De la transparencia surge una coacción a la conformidad que elimina lo otro, lo extraño. El *Big Data* hace visible, sobre todo, modelos de comportamiento colectivos. El dataísmo mismo intensifica el *aumento de igualdad*. El *data mining* no se distingue sustancialmente de la estadística. Las correlaciones que descubre representan lo estadísticamente probable. Así, el *Big Data* no tiene ningún acceso a lo único. El *Big Data* es totalmente *ciego ante el acontecimiento*. No lo estadísticamente probable, sino lo improbable, lo *singular*, el *acontecimiento* determinará la historia, el *futuro* humano. Así pues, el *Big Data* es *ciego ante el futuro*.

41. J. Bentham, *Panóptico,* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011, p. 103.

42. *Ibíd*.

43. *The New York Times,* Edición del 4 de febrero de 2013.

44. R. Campe, *Das Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist,* Gotinga, Wallstein, 2002, p. 399.

45. *Wired Magazine,* edición del 16 de julio de 2008. Sobre el término «dataísmo» cf. también *Trend Update,* tomo X (2011): *Dataismus*, entre otros Pschera, *Dataismus,* Berlín, 2013.

46. T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,* Madrid, Trotta, 1998, p. 4.

47. T. Tzara, *Sieben Dada-Manifeste,* Hamburgo, Edition Nautilus, 1976, p. 12.

48. B.-C. Han, *Big Data: Dataismus und Nihilismus*, ZEIT-Online, edición del 27 de septiembre de 2011.

49. E. Morozov, *Smarte neue Welt. Digitale Technik und die*

Freiheit des Menschen, Múnich, Karl Blessing, 2013, p. 378.

50. M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, *op. cit.*, p. 61.

51. A este aspecto del *Big Data* remiten Viktor Mayer-Schönberger y Kenneth Cukier. Cf. V. Mayer-Schönberger y K. Cukier, *Big Data. Die Revolution, die unser Leben verändern wird,* Múnich, Redline, 2013, p. 203.

52. W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 13.

53. Del alemán *Bann*: proscripción, destierro. Cf. Z. Bauman y D. Lyion, *Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 83 y ss.

54. *Ibíd.*, pp. 86 y ss.

55. S. Freud, «Carta a Wilhelm Fliess», *en Obras completas,* volumen I, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 274-275.

56. G.W.F. Hegel, *«Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, *Erster Teil. Die Wisenschaft der Logik»,* en *Werke in zwanzig Bänden,* tomo VIII, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970, p. 302.

57. *Ibíd.*, p. 318.

58. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* Madrid, Alianza, 2005, p. 260.

59. *Ibíd*.

60. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* Segunda Parte, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 357.

61. I. Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita,* Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 27-28. La regularidad de los matrimonios, nacimientos y defunciones la ha tomado Kant de la estadística entre 1740 y 1770, posiblemente del tratado de J. P. Süßmilch, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus den Geburt, dem Tode und der Fortplanzung desselben erwiesen*. Cf. R. Campe, «Wahrscheinliche Geschichte-poetologische Kategorie und mathematische Funktion», en *Poetologien des Wissens um* 1800, ed. por J. Vogl, Múnich, 1998, p. 220.

62. En su artículo «Was heißt "Die Mehrheit entscheidet"?», Manfred Schneider aborda el aspecto estadístico de la «volonté générale». Cf. *Urteilen/Entscheiden*, ed. por C. Vismann und Th. Weitin, Múnich, Wilhelm Fink, 2006, p. 161.

63. J.-J. Rousseau, *El contrato social,* Madrid, Edaf, 2007, p.

76.

64. M. Schneider, «Was heißt "Die Mehrheit entscheidet"?», *op. cit.*, p. 162.

65. J.-J. Rousseau, *El contrato social, op. cit.*, p. 148.

66. Cf. M. Schneider, «Serapiontische Probabilistik. Einwände gegen die Vernunft des größten Haufens», en *Hoffmanneske Geschicte. Zu einer Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft,* ed. por G. Neumann, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, pp. 259-276.

67. F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva,* Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, pp. 133-134.

* El término *data mining* significa exploración de datos. *(N. del T.)*

A la «naturalización del hombre», según Nietzsche, pertenece «la disposición por lo absolutamente repentino y contrariador».[68] Todo *acontecimiento* que destruye lo válido hasta el momento, el orden existente, es tan imprevisible y repentino como un *acontecimiento natural*. Escapa a todo cálculo y predicción. Simplemente da lugar a un *estado totalmente nuevo*. El *acontecimiento* pone en juego un *afuera* que hace surgir al sujeto y lo arranca de su sometimiento. Los acontecimientos representan rupturas y discontinuidades que abren *nuevos espacios*.

Siguiendo a Nietzsche, Foucault se aferra a esa idea de la historia que «deja aparecer el acontecimiento en su radical singularidad». Por «acontecimiento» entiende Foucault la «inversión de las correlaciones de fuerza», el «derrocamiento de un poder, la modificación de una lengua y su uso hasta el momento por los otros hablantes».[69] En él, se habla *de repente otra lengua*. Abre una *fisura en la certeza dominante hasta el momento* al *invocar* una constelación totalmente diferente del ser. Los acontecimientos son vueltas en las que se produce un vuelco, una caída del dominio. Un acontecimiento deja encontrar *en su lugar* algo que faltaba en el estado anterior.

Frente a la *vivencia*, la *experiencia* radica en una discontinuidad. Experiencia significa transformación. En una conversación, Foucault hace la observación de que la *experiencia* en Nietzsche, Blanchot y Bataille sirve para «arrancar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea el mismo o sea llevado a su destrucción o disolución».[70] *Ser-sujeto* significa *estar-sometido*. La *experiencia* lo arranca de su sometimiento. Se opone a la psicopolítica neoliberal de la *vivencia* o de la *emoción* que anuda al sujeto todavía más al estar sometido.

Con Foucault se puede concebir el arte de la vida como una praxis de la libertad que genera una forma de vida totalmente distinta. Se desarrolla como una *des-psicologización:* «El arte de la vida significa matar la psicología y generar a partir de sí mismo y de las relación con otros individualidades, esencias, relaciones, cualidades que no tienen nombre».[71] El arte de la vida se opone al «terror psicológico» que se impone en pos de la subjetivización.

La psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que

estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos. El arte de la vida como praxis de la libertad tiene que adoptar la forma de una *des-psicologización.* Desarma la psicopolítica como medio de sometimiento. Se *des-psicologiza* y vacía al sujeto a fin de que quede libre para esa forma de vida que todavía no tiene nombre.

68. F. Nietzsche, «Nachgelassene Fragmente», primavera de 1881 hasta verano de 1882, *Kritische Gesamtausgabe*, VII. II, Berlín, 1973, p. 427.

69. M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens,* Frankfurt del Meno, Fischer, 1987, p. 80.

70. M. Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1996, p. 27.

71. M. Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2007, pp. 107 y ss.

Idiotismo

En su curso sobre Spinoza de 1980, Deleuze observa lo siguiente: «Literalmente, yo diría que se hacen los idiotas. Hacerse el idiota. Hacerse el idiota siempre ha sido una función de la filosofía».[72] Es una función de la filosofía representar el papel de idiota. Desde un comienzo, la filosofía está muy unida al idiotismo. Todo filósofo que genera un nuevo idioma, una nueva lengua, un nuevo pensamiento, habrá sido necesariamente un idiota. Solo el idiota tiene acceso a lo *totalmente otro*. El idiotismo descubre al pensamiento un *campo inmanente de acontecimientos y singularidades* que escapa a toda subjetivización y psicologización.

La historia de la filosofía es una historia de los idiotismos. Sócrates, que solo sabe que no sabe nada, es un idiota. También es un idiota Descartes, que pone todo en duda. *Cogito ergo sum* es un idiotismo. Una contracción interna del pensamiento hace posible otro comienzo. Descartes *piensa* al *pensar el pensamiento*. El pensamiento recupera el estado virginal al relacionarse consigo mismo. Deleuze opone al idiota cartesiano otro idiota:

El idiota antiguo pretendía alcanzar unas evidencias a las que llegaría por sí mismo: entretanto dudaría de todo […]. El idiota moderno no pretende llegar a ninguna evidencia […], quiere lo absurdo, no es la misma imagen del pensamiento. El idiota antiguo quería lo verdadero, pero el idiota moderno quiere convertir lo absurdo en la fuerza más poderosa del pensamiento, es decir, crear.[73]

Hoy parece que el tipo del marginado, del loco o del idiota ha desaparecido prácticamente de la sociedad. La total conexión en red y la comunicación digitales aumentan la coacción a la conformidad considerablemente. La violencia del consenso reprime los idiotismos. Botho Strauss conoce bien la diferencia entre el conformismo actual y la convención burguesa:

Para él, el idiota, es como si todos los demás hablaran desde un acuerdo minucioso. Regulado hasta el grado de concordancia más tolerable. […]. Una convención mucho más inflexible que cualquier otra conocida en tiempos burgueses.[74]

El idiota es un idiosincrático. La idiosincrasia es una mezcla particular de los fluidos corporales y de la hipersensibilidad que resulta de ellos. Donde rige la aceleración de la comunicación, la

idiosincrasia, debido a su defensa inmunológica, representa un obstáculo. Bloquea el intercambio comunicativo ilimitado. Se reprime totalmente la reacción inmunológica para acelerar la circulación de información y de capital. La comunicación alcanza su máxima velocidad allí donde lo igual reacciona a lo igual. La resistencia y rebeldía de la otredad o de la extrañeza perturba y ralentiza la comunicación llana de lo igual. Precisamente en el *infierno de lo igual* alcanza la comunicación su velocidad máxima.

A la vista de la coacción a la comunicación y a la conformidad, el idiotismo representa una praxis de la libertad. El idiota es por esencia el desligado, el desconectado, el desinformado. Habita un *afuera impensable* que escapa a la comunicación y a la conexión:

El idiota da vueltas como una rosa arrancada en el remolino de los hombres resueltos, de los hombres en consenso. Habitantes y miembros de una conformidad enigmática.[75]

El idiota es un hereje moderno. Herejía significa *elección*. El herético es quien dispone de una *elección libre*. Tiene el valor de desviarse de la ortodoxia. Con valentía se libera de la coacción a la conformidad. El idiota como hereje es una figura de la resistencia contra la violencia del consenso. Salva la magia del marginado. Frente a la creciente coacción a la conformidad sería hoy más urgente que nunca aguzar la *conciencia herética*.

El idiotismo se opone al poder de dominación neoliberal, a la comunicación y vigilancia totales. El idiota no «comunica». Pues se comunica con lo incomunicable. Así se recoge en el silencio. El idiotismo construye *espacios libres de silencio, quietud y soledad* en los que es posible decir algo que realmente merece ser dicho. Ya en 1995, Deleuze anuncia su *Política del silencio*. Está dirigida contra la psicopolítica neoliberal que obliga precisamente a la comunicación y a la información:

La dificultad hoy en día no estriba en expresar libremente nuestra opinión, sino en generar espacios libres de soledad y silencio en los que encontremos algo que decir. Fuerzas represivas ya no nos impiden expresar nuestra opinión. Por el contrario, nos coaccionan a ello. Qué liberación es por una vez no tener que decir nada y poder callar, pues solo entonces tenemos la posibilidad de crear algo singular: algo que realmente vale la pena ser dicho.[76]

El *idiot savant* tiene acceso a un conocimiento totalmente distinto. Se eleva sobre lo horizontal, sobre *el mero estar informado o*

conectado:

El *idiot savant,* como se solía llamar primero a los autistas, podría quedar libre como concepto y ser aplicado a aquellos aventureros que están unidos de otra manera que únicamente entre sí.[77]

El idiotismo abre un espacio virginal, la lejanía que requiere el pensamiento para iniciar un hablar totalmente distinto. El *idiot savant* vive en la lejanía como el estilita. Una tensión vertical lo capacita para una *concordia superior* que lo hace receptivo para los *acontecimientos,* para las *emisiones del futuro*:

Estilita, erguido en una columna, antena. Las ondas de la emisión desmesurada generan en la boca del santo el mismo murmullo que las señales débiles que el idiota recibe del mundo.[78]

Inteligencia significa *escoger entre (inter-legere).* No es totalmente libre en la medida en que está atrapado en un *entre* de carácter sistemático. No tiene ningún acceso al *afuera* porque solo tiene elección entre opciones dentro del sistema. Por tanto, no tiene una *decisión libre,* sino una *elección* de ofertas que proporciona el sistema. La inteligencia sigue la lógica de un sistema. Es inmanente al sistema. Así pues, la inteligencia no tiene ningún acceso a lo *totalmente otro*. Habita lo horizontal mientras que el idiota toca lo vertical abandonando el sistema predominante, es decir, la inteligencia: «El interior de la estupidez es frágil y transparente como las alas de la libélula, se tornasolea de inteligencia y es superada».[79]

En su último texto, *La inmanencia: una vida...*, Deleuze eleva la inmanencia a una fórmula de la felicidad: «Se podría decir que la pura inmanencia es una vida y nada más. No es inmanencia en la vida, sino que es, por cuanto lo inmanente que no está en nada, en sí misma la vida».[80] La inmanencia es por ello algo que no «está en nada» porque no es inmanente a algo otro, sino solo a sí mismo. Así pues, es la «inmanencia de la inmanencia». No está *sometida* a nada. Se basta a sí misma. A este nivel de inmanencia de la vida no es posible elevar un orden de dominación. El capital se manifiesta como *trascendencia* que se aliena de la vida. La *inmanencia como vida* supera esta relación de enajenación.

La pura inmanencia es el *vacío* que no se deja ni psicologizar ni subjetivizar. La vida inmanente es *por el vacío más ligera, rica, incluso libre*.[81] No la individualidad o la subjetividad, sino la singularidad distingue a los idiotas. En su esencia es similar a los

niños, que todavía no son un individuo, una persona. No constituyen su existencia cualidades personales, sino *acontecimientos* impersonales:

Así, se parecen entre sí como los niños en edad temprana y apenas poseen individualidad, pero tienen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, sucesos que no tienen propiedades subjetivas. Los niños pequeños son atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, incluso felicidad por encima de padecimientos y debilidades.[82]

El idiota se asemeja al *homo tantum* «que ya no tiene ningún nombre, aunque no se le puede confundir con nadie».[83] El nivel de inmanencia al que tiene acceso es la matriz de la des-subjetivización y de la des-psicologización. Es la negatividad, que arranca al sujeto de sí mismo y lo libera «en la inconmensurabilidad del tiempo vacío».[84] El idiota no es ningún sujeto: «Más bien una existencia floral: simple apertura hacia la luz».[85]

72. G. Deleuze, *En medio de Spinoza,* Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 28, y P. Menge, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze,* París, Éditions Germina, 2013.

73. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 2001, p. 63.

74. B. Strauss, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, Múnich, Diederichs, 2013, p. 10.

75. *Ibíd.*, p. 11.

76. G. Deleuze, «Mediators», en *Negotiations,* Nueva York, 1995, p. 129, citado en: M. Hardt y A. Negri, *Demokratie! Wofür wir kämpfen,* Frankfurt del Meno, Campus, 2013, p. 21.

77. B. Strauss, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, *op. cit*., p. 11.

78. *Ibíd.*, p. 165.

79. *Ibíd.*, p.7. En su *Tratado de la idiotez*, Clément Rosset distingue expresamente la estupidez de la «falta de inteligencia» como lo opuesto a la inteligencia. Con ello le atribuye un potencial creativo: como opuesta de la inteligencia. «En general, se equipara la estupidez a la falta de inteligencia, se ve como lo opuesto a la inteligencia. De esta manera se opone una inteligencia receptiva, flexible y prudente a una estupidez caracterizada como durmiente, insensible y momificada […] En verdad, no hay nada tan receptivo, flexible y prudente como la estupidez (C. Rosset, *Das Reale, Traktar über die Idiotie,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1998, p. 183). Una

apertura y receptividad ilimitadas distinguen a la estupidez, mientras que la falta de inteligencia es limitada. La falta de inteligencia es *pobre en experiencia*. Así, no tiene acceso al *acontecimiento:* «La falta de inteligencia cierra tras sí las puertas: indica la prohibición de determinados accesos a este o aquel conocimiento y, de este modo, delimita su horizonte de experiencia». La estupidez, por el contrario, «está abierta a todo en la medida en que convierte un objeto cualquiera en objeto de su atención y de su entusiasmo». Es una «vocación», un «sacerdocio con todos sus ídolos, sus sacerdotes y sus devotos» (*Ibíd.*, p. 185).

80. G. Deleuze, «Die Immanenz: ein Leben …», en *Fluchtlinien der Philosophie,* Múnich, Wilhelm Fink, 1996, p. 30.

81. Sobre el concepto de vacío cf. B.-C. Han, *Philosophie des Zen-Buddhismus,* Stuttgart, Reclam, 2002; y *Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens,* Berlín, Merve, 2007.

82. G. Deleuze, *Die Immanenz*, pp. 31 y ss.

83. *Ibíd.*, p. 31.

84. *Ibíd.*

85. B. Strauss, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, *op. cit.*, p. 175.

***

FICHA DEL LIBRO

Byung-Chul Han, de origen coreano, estudió Filosofía en la Universidad de Friburgo y Literatura alemana y Teología en la Universidad de Múnich. En 1994 se doctoró por la primera de dichas universidades con una tesis sobre Martin Heidegger. En la actualidad es profesor de Filosofía y Estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Es autor de más de una decena de títulos, de los cuales se han traducido al castellano, además de la presente obra, otros cuatro.

SINOPSIS

El filósofo *Byung-Chul Han* dirige ahora su mirada crítica hacia las nuevas técnicas de poder del capitalismo neoliberal, que dan acceso a la esfera de la psique, convirtiéndola en su mayor fuerza de producción. La psicopolítica es, según Han, aquel sistema de dominación que, en lugar de emplear el poder opresor, utiliza un poder seductor, inteligente *(smart),* que consigue que los hombres se sometan por sí mismos al entramado de dominación.

En este sistema, el sujeto sometido no es consciente de su sometimiento. La eficacia del psicopoder radica en que el individuo se cree libre, cuando en realidad es el sistema el que está explotando su libertad. La psicopolítica se sirve del *Big Data* el cual, como un *Big Brother* digital, se apodera de los datos que los individuos le entregan de forma efusiva y voluntaria. Esta herramienta permite hacer pronósticos sobre el comportamiento de las personas y condicionarlas a un nivel prerreflexivo. La expresión libre y la hipercomunicación que se difunden por la red se convierten en control y vigilancia totales, conduciendo a una auténtica crisis de la libertad.

Según Byung-Chul Han, este poder inteligente podría detectar incluso patrones de comportamiento del inconsciente colectivo que otorgarían a la psicopolítica un control ilimitado. Nuestro futuro dependerá de que seamos capaces de servirnos de lo inservible, de la singularidad no cuantificable y de la *idiotez* –dice incluso– de quien no participa ni comparte.

OTROS TÍTULOS DE INTERÉS

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
La sociedad de la transparencia
La agonía del Eros
En el enjambre

Jacques Rancière
El tiempo de la igualdad

Antonio Valdecantos
El saldo del espíritu

Alessandro Ferrara
El horizonte democrático

Fernando Broncano
Sujetos en la niebla

Gianni Vattimo y Santiago Zabala
Comunismo hermenéutico

F.Birulés, A.Gómez Ramos y C. Roldán (eds.)
Vivir para pensar

Gianni Vattimo
Vocación y responsabilidad del filósofo

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 4837



PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz